

**IDEA TROSKI
W PIELĘGNIARSTWIE
INSPIROWANA
MYŚLĄ FILOZOFICZNĄ**

Zygmunt Pucko

**IDEA TROSKI
W PIELEŃNIARSTWIE
INSPIROWANA
MYŚLĄ FILOZOFICZNĄ**

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Collegium Medicum

RECENZENT

dr hab. n. med. Helena Lenartowicz

PROJEKT OKŁADKI

Anna Sadowska

© Copyright by Zygmunt Pucko & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2014
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3709-6



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12 663-23-81, 12 663-23-82, fax 12 663-23-83

Dystrybucja: tel. 12 631-01-97, tel./fax 12 631-01-98

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

| | |
|---|-----------|
| Wprowadzenie | 9 |
| Część I: Genealogia idei troski i jej wykładnia w pielęgniarstwie do lat sześćdziesiątych XX wieku | 21 |
| 1. Kulturowo-filozoficzne źródła idei troski | 21 |
| 2. Idea troski w ujęciu wczesnochrześcijańskim | 28 |
| 2.1. Idea <i>caritas</i> w teorii św. Augustyna | 30 |
| 2.1.1. Fundament ontologiczny <i>caritas</i> | 33 |
| 2.1.2. Antropologiczny aspekt <i>caritas</i> | 34 |
| 2.1.3. Relacyjność miłości | 36 |
| 2.1.4. Dobra miłość i jej porządek | 38 |
| 2.1.5. Elementy wzmacniające <i>caritas</i> | 43 |
| Część II: Wpływ filozoficznego dyskursu na pojmowanie idei troski we współczesnym pielęgniarstwie | 51 |
| 1. Idea troski w perspektywie egzystencjalno-fenomenologicznej | 51 |
| 1.2. Ontologiczno-egzystencjalny wymiar troski | 52 |
| 1.2.1. Komponenty troski | 54 |
| 1.2.2. Moment <i>wybiegania w przód</i> | 54 |
| 1.2.3. Moment <i>bycia w świecie</i> | 55 |
| 1.2.4. Moment <i>bycia przy</i> | 55 |
| 1.2.5. Zatrośkanie | 56 |
| 1.2.6. Troskliwość <i>niepełna</i> | 56 |
| 1.2.7. Troskliwość <i>upadła w Się</i> | 57 |
| 1.2.8. Troskliwość <i>zastępczo-zdominująca</i> | 58 |
| 1.2.9. Troskliwość <i>występująco-uwalniająca</i> | 59 |
| 1.2.10. Sumienie jako zew troski | 59 |
| 2. Troska jako pomoc we wzroście <i>innego</i> | 62 |
| 2.1. Pomoc <i>innemu</i> w jego wzroście kwintesencją troski | 67 |
| 2.1.1. Pojęcie <i>innego</i> | 68 |
| 2.2. Ranga zaangażowania | 69 |
| 2.3. Rozwój wiedzy | 70 |
| 2.4. Zmienne rytmy | 71 |
| 2.5. Cierpliwość | 72 |
| 2.6. Uczciwość | 72 |

| | |
|--|-----|
| 2.7. Zaufanie..... | 73 |
| 2.8. Pokora | 74 |
| 2.9. Nadzieja | 75 |
| 2.10. Odwaga..... | 75 |
| 2.11. Prymat procesu nad ostatecznym rezultatem..... | 76 |
| 3. Troska jako naturalny sposób bycia pielęgniarzki..... | 78 |
| 3.1. Główne założenia filozofii troski jako sposobu bycia..... | 82 |
| 3.2. Czynniki karatywne w filozofii troski jako sposobu bycia..... | 82 |
| 3.2.1. Tworzenie humanistyczno-altruistycznego systemu wartości | 82 |
| 3.2.2. Wprowadzenie wiary i nadziei | 83 |
| 3.2.3. Doskonalenie i kulturowanie swojej wrażliwości oraz wrażliwości innych ludzi | 84 |
| 3.2.4. Rozwój relacji międzyludzkich ukonstytuowanych na pomaganiu i zaufaniu..... | 86 |
| 3.2.5. Popieranie i akceptacja wyrażania negatywnych oraz pozytywnych emocji | 88 |
| 3.2.6. Konsekwentne stosowanie naukowej metody do rozwiązywania problemów występujących w procesie podejmowania decyzji | 89 |
| 3.2.7. Promowanie interpersonalnego nauczania i uczenia się..... | 89 |
| 3.2.8. Zabezpieczenie wspierającego, ochraniającego i korygującego środowiska psychicznego, fizycznego, socjokulturowego oraz duchowego..... | 90 |
| 3.2.9. Pomoc w zaspokajaniu ludzkich potrzeb | 92 |
| 3.2.10. Uznanie czynników egzystencjalno-fenomenologicznych..... | 93 |
| 3.3. Reguły transpersonalnego wymiaru troski..... | 94 |
| 3.4. Reguła momentu troskliwości | 97 |
| 4. Dialogiczna postać troski..... | 100 |
| 4.1. Twarz..... | 101 |
| 4.2. Bliskość..... | 102 |
| 4.3. Odpowiedzialność | 105 |
| 4.4. Substytucja | 106 |
| 4.5. Relacja dialogiczna w horyzoncie wartości | 108 |
| 5. Troska jako fundament odpowiedzialności za istnienie innego | 116 |
| 5.1. Eminentne paradygmaty troski pojętej jako odpowiedzialność..... | 117 |
| 5.1.1. Troska jako odpowiedzialność totalna | 118 |
| 5.1.2. Ciągłość konstytutywna cechą troski jako odpowiedzialności..... | 118 |
| 6. Aktywistyczna natura troski..... | 119 |
| 6.1. Fazy realizacji troski | 121 |
| 6.1.1. Rozpoznanie..... | 122 |
| 6.1.2. Zatroszczenie się..... | 122 |
| 6.1.3. Udzielanie troski | 122 |

| | |
|---|------------|
| 6.1.4. Otrzymywanie troski..... | 123 |
| 6.2. Elementy aktywistycznej etyki troski..... | 124 |
| 6.2.1. Baczna uwaga | 124 |
| 6.2.2. Odpowiedzialność | 125 |
| 6.2.3. Kompetencje..... | 126 |
| 6.2.4. Właściwa reakcja..... | 126 |
| 6.3. Uwarunkowania troski..... | 127 |
| 7. Troska jako wartość i cnota moralna | 129 |
| 7.1. Współczucie | 131 |
| 7.1.1. Asystowanie..... | 131 |
| 7.1.2. Zapewnienie | 132 |
| 7.1.3. Kompetencje..... | 132 |
| 8. Idea troski proveniencji feministycznej | 140 |
| 8.1. Argument z <i>kazusu Heinza</i> | 145 |
| 8.2. Argument z teorii percepcji Gestalt..... | 146 |
| 8.3. Argument ze <i>studium aborcji</i> | 147 |
| 9. Troska esencją kobiecej natury w teorii Nel Noddings | 150 |
| 9.1. Prawzór paradoksów kobiecej troski | 154 |
| 9.2. Różnica między troską naturalną a troską etyczną | 157 |
| 9.3. Ideał troski etycznej | 158 |
| 10. Idea troski w perspektywie transkulturowej..... | 164 |
| Zakończenie | 173 |
| Bibliografia | 175 |

Wprowadzenie

Książka stanowi pokłosie refleksji skupionej na idei troski w pielęgniarstwie, która od kilku dekad jest w nim uznawana nie tylko za najważniejszy paradygmat, ale także za egzystencjalną prawdę. Idea ta tworzy współcześnie specyfikę pielęgniarstwa i określa typ formacji jego adeptów. Według idei troski kształtowani są studenci tego kierunku, a wiele wskazuje na to, że będzie ona oddziaływać na ich moralną wrażliwość oraz profesjonalną osobowość również w przyszłości.

To główne powody poznania genealogii idei troski, zrozumienia jej sensu i momentu pojawienia się w pielęgniarstwie. Pewnej wiedzy o tych sprawach może dostarczyć dyskurs filozoficzny, który w książce tworzy główną kanwę rozważań. Tytułem wstępu trzeba nadmienić, że tocząca się debata w tej materii jest wielowątkowa. Mówi się w niej o kulturowych źródłach troski, rozprawia o jej aspekcie ontologicznym, wymiarze antropologicznym, aksjologicznym i poznawczym¹. Dywaguje się ponadto o aktywistycznej stronie troski. Ostatnio coraz częściej dyskutuje się nawet o feministycznym odcieniu troski oraz jej wydźwięku dialogicznym.

Zdaniem pewnej grupy uczonych idea troski w pielęgniarstwie ma długie oraz nobliwe dzieje. Na przykład w opinii Ann Bradshaw ich korzeni należy szukać głównie w kulturze wczesnochrześcijańskiej, która na określenie troski posługiwała się pojęciem *agape*². Tymczasem, jak powiada Vassiliki Lanara analizująca wpływ idei świata grecko-rzymskiego na rozwój teoretycznego systemu odniesienia pielęgniarstwa, wzorem troski była w nim także parabola miłosiernego samarytanina³.

¹ G. Brykczyńska, *A Brief Overview of the Epistemology of Caring*, [w:] *Caring: The Compassion and Wisdom of Nursing*, red. G. Brykczyńska, London 1996, s. 6.

² A. Bradshaw, *The Historical Tradition of Care*, [w:] *Caring...*, s. 22.

³ V. Lanara, *Philosophy of Nursing and Current Nursing Problems*, „International Nursing Review” 1976, nr 23, s. 49.

Do recepcji troski w pielęgniarstwie pojmowanej jako *agape* i jej rozpowszechnienia znacząco przyczyniła się Florence Nightingale. Ta luminarka pielęgniarstwa swoje zapatrywania na kwestię troski tłumaczyła chrześcijańską aksjologią. Według sugestii Roberta Dingwalla wartościami chrześcijańskimi Nightingale uzasadniała nie tylko moralno-religijny charakter troski, lecz również wykorzystwała je do próby stworzenia ideologii pielęgniarstwa pomyślanego jako powołanie⁴.

Inne grono autorów utrzymuje z kolei, że *genesis* idei troski w pielęgniarstwie nastąpiło całkiem niedawno. Sądzą oni, że idea troski na tym gruncie jest młoda i ma nader krótką historię, ponieważ swój początek bierze od czasu, w którym pielęgniarstwo postanowiło wyzwolić się z roli służebnicy medycyny oraz zapragnęło określić własną tożsamość. „Najwyższa pora – pisała Madeleine Leininger – aby pomóc studentom pielęgniarstwa i pielęgniarce poznać i zrozumieć troskę jako esencję pielęgniarstwa. Jest to odpowiedni czas do ustanowienia troski wartością normatywną w służbie zdrowia o humanitarnym obliczu”⁵. Zdaniem wielu teoretyków pomocnym kluczem do uzyskania emancypacji przez pielęgniarstwo i potwierdzenia swej niezależności miała być idea troski⁶. Wywodzenie zatem jej rodowodu z epoki „prehistorycznej” wydaje się nieuprawnione i tchnie tendencyjnym dorabianiem ideologii.

W rzeczy samej, merytoryczną dyskusję o idei troski w pielęgniarstwie można datować dopiero od drugiej połowy XX wieku. Prawdą jest też, że przed tą rozdygotaną od intelektualnych dywagacji debatą pielęgniarstwo raczej posługiwało się pojęciem opieki i z opieką najczęściej było kojarzone. Nie należy wszak zapominać, że słowo „opieka” bywa synonimem troski.

Już choćby z tej racji ryzykowne byłoby założenie, jakoby idea troski w pielęgniarstwie zaistniała od niedawna oraz była w wieku nastoletnim. Owszem, występowała ona na tym obszarze dużo wcześniej, lecz nigdy dotąd nie została tak dobitnie wyartykułowana ani podniesiona

⁴ R.R. Dingwall, *The Social Organisation of Health Visitor Training*, Edinburgh 1977, s. 31.

⁵ M.M. Leininger, *Preface*, [w:] eadem, *Care: The Essence of Nursing and Health*, Detroit 1988, s. 7.

⁶ P. Allmark, *Can There Be an Ethics of Care*, „Journal of Medical Ethics” 1995, nr 21, s. 19.

do rangi paradygmatu. Ubiegłowieczny dyskurs, jak sądzę, nie wprowadził więc nowej kategorii do pielęgniarstwa, lecz położył tylko silniejszy nacisk na termin bliskoznaczny. Następnie zniósł granice jego pola semantycznego i pozostawił je otwarte na różnorodne interpretacje.

Tym sposobem myśliciele uczestniczący w dyskusji usiłują bliżej skorelować je z intelektualną atmosferą współczesności oraz jej potrzebami. Teza, która głosi, że idea troski w pielęgniarstwie ma stary rodowód i może poszczycić się własnym herbem, nie mija się całkiem z prawdą. Błędne natomiast byłoby stwierdzenie, które mówiłoby, że treść idei troski jest obecnie taka sama jak dawniej. Wprawdzie część badaczy nawiązuje jeszcze do pewnych aspektów starej wykładni, ale do niej się nie ogranicza.

W rzeczywistości pojęcie troski, jak dowodzi historia, nawet w przeszłości nie miało ścisłego sensu. Nikomu nie udało się uchwycić kwintesencji troski w jednorazowym akcie percepcji i określić raz na zawsze w nieziennej postaci. Zwykle jej znaczenie było zlepkiem rozmaitych wartości zogniskowanych wokół jednego nadrzędnego problemu. Stan bezradności ludzkiego rozumu w tym względzie trafnie oddają słowa Blaise'a Pascala:

Czegokolwiek chcielibyście się uczepić, wraz chwije się to i oddala, a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom: pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią⁷.

Stałe w pielęgniarstwie jest tylko pojęcie troski, natomiast jego wartość treściowa wciąż ewoluuje. Z biegiem czasu zmienia się także język debaty o trosce, w którym odbijają się zachodzące w świecie zmiany wartości i obszar zainteresowania uczonych. Rzeczywistość naocznie pokazuje, że o idei troski można dywagować nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej, lecz rozprawiać również w perspektywie ludzkich zachowań bądź uczuć. Idea troski może być ponadto analizowana w kategoriach towaru przemysłu usługowego, który obejmuje między innymi służbę zdrowia, opiekę społeczną, działalność organizacji rządowych

⁷ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1972, s. 56.

i prywatnych⁸. Wieloaspektowość sensu troski pokazuje, jak bardzo jest ona ważna do wyznaczenia najwyższych standardów postępowania w wielu obszarach życia społecznego. Pielęgniarstwo musi uwzględniać nie tylko kod kulturowy, ale też dominujące w danym okresie historii kategorie myślowe oraz język, który je wyraża.

Gwoli jasności należy nadmienić, że chodzi tu o fluktuację zakresu semantycznego pojęcia troski, który przywodzi na myśl dbałość o kogoś, pielęgnowanie, ochranianie, piastowanie, opiekowanie się czymś lub kimś, a nie smutek wywołany stratą określonej wartości lub niemożnością osiągnięcia jakiegoś dobra. To rozróżnienie jest istotne, ponieważ nie tylko w języku polskim słowem „troska” określa się także frasunek, zamartwianie się⁹, zgryzotę i niepokój¹⁰. W tym drugim sensie wyraz „troska” pojawia się na przykład w polskim przekładzie dzieła Arthura Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*¹¹.

Oprócz wcześniej wspomnianych racji spory udział w napisaniu tej książki miało pragnienie uzmysłowienia studentom pielęgniarstwa wagi idei troski w życiu ludzkim i jej kulturotwórczej funkcji. Skupienie uwagi na tym właśnie aspekcie wydało się szczególnie ważne, zwłaszcza w dobie kwestionowania wielu fundamentalnych wartości uznawanych do niedawna w naszym kręgu kulturowym za nienaruszalne pewniki. Wszak współczesność stała się swoistym *illo tempore* obwieszczenia nadejście epoki „bez bogów”. Z godnie z obecnym duchem czasu proklamowano w niej rozpad narracji rzeczywistości, które zakładały spójną strukturę świata rządzącego się jedną uniwersalną prawdą. Dziś widzi się w nich wyczerpane schematy pojęciowe, których pustka zmusza do przyjęcia nowego typu myślenia.

Na mogiłach niegdysiejszych pewników świętuje idea kresu, która spowija horyzont nowoczesnego myślenia żałobnym kirem. Przysłania on cmentarzysko fizyki, kosmologii, biologii ewolucyjnej, neurobio-

⁸ J. Phillips, *Troska*, Warszawa 2009, s. 8.

⁹ *Wielki słownik poprawnej polszczyzny*, red. A. Markowski, Warszawa 2005, s. 1196.

¹⁰ *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, red. L. Wiśniakowska, Warszawa 2008, s. 5.

¹¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1994, t. 1, s. 482.

logii, nauki¹², historii¹³, ludzkości¹⁴. Jego cień pada na schyłek piękna, koniec sztuki, kres medycyny, zmierzch inteligencji¹⁵, śmierć filozofii, koniec postępu. Abstrahując od stopnia prawdziwości rozmaitych skonów oraz trafności przypisywanego im sensu, wypada nieco dłużej zatrzymać się przy poglądach, które upowszechniają zanik prawdy, kres człowieka¹⁶, zmierzch etyki i śmierć obowiązku¹⁷.

Według Richarda Rorty'ego skon ponadczasowej prawdy polega między innymi na odrzuceniu pretensji tradycyjnej filozofii do apriorycznego nadawania ludziom sensu ich życia. Najlepiej w ogóle zrezygnować, zdaniem Rorty'ego, z wiedzy, która rzekomo dostarcza uzasadnienia istnieniu lub działaniu. Słuszniejsze jest raczej skoncentrowanie swojej uwagi na wyborze jednej lub kilku spośród różnych hipotez niż zastanawianie się, czy istnieje jakieś kryterium, które czyni je prawdziwymi¹⁸. Rorty uważał, że przyjęcie takiej postawy pozwoli uniknąć pytań o obiektywny i uniwersalny porządek wartości, rozumność nauki bądź atrakcyjność naszych gier językowych. Zamiast tych wszystkich dylematów na arenie filozofii pozostałoby tylko poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Czy zachować nasze obecne wartości oraz prawdy i sposoby działania, czy zastąpić je innymi?

Nowe wartości mogą wyłonić się w dialogu, ale będą miały charakter względny, pragmatyczny, a ponadto będą obowiązywały jedynie doraźnie. W ich ustanawianiu mniej będzie się liczyć opinia filozofa czy „kapłana nauki” niż głos poety bądź pisarza. Tekst powieści lub poetyckiego utworu, choć nie jest konkluzywny, w większym stopniu, jak uważał Rorty, daje do myślenia i głębiej porusza wyobraźnię niż filozoficzna rozprawa¹⁹.

¹² J. Horgan, *Koniec nauki*, Warszawa 1999, s. 20–90.

¹³ F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996.

¹⁴ Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, Kraków 2004.

¹⁵ H. Romański, *Zmierzch inteligencji*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9 stycznia 2005, s. 22.

¹⁶ J. Derrida, *Kres człowieka*, [w:] idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1993, s. 151–189.

¹⁷ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 4.

¹⁸ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, Warszawa 1999.

¹⁹ L. Witkowski, *Przygodność, ironia, solidarność i...?*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem: wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Szczecin 2008, s. 182.

Śmierć człowieka z kolei występuje w wielu odmianach i w zależności od koncepcji przybiera różne funeralne formy. Zdaniem Francisa Fukuyamy postęp wiedzy o ludzkim mózgu, biologicznych źródłach zachowań człowieka, neurofarmakologii czy inżynierii genetycznej wiedzy do unicestwienia ludzkiego człowieczeństwa. Wydaje się, że dla Fukuyamy wyznacznikiem człowieczeństwa jest świadoma kreacja swojej osobowości. W ten rodzaj twórczości wkalkulowany jest wysiłek oraz pewna doza cierpienia psychicznego. Tymczasem najnowsze osiągnięcia naukowe pozwolą *ad hoc* zmieniać zachowania człowieka oraz jego osobowość bez żadnego ryzyka skutków ubocznych. Z mapy ludzkich doświadczeń bezpowrotnie zniknie depresja i smutek²⁰. Ludzie nie będą cierpieć na egzystencjalne rozterki oraz zadręczać się moralnymi dylematami. Życie stanie się przyjemne i łatwe.

Inna postać śmierci człowieka łączy się z selekcją embrionów w celu uzyskania optymalnych cech potomstwa. Następstwem tych manipulacji, przewiduje Fukuyama, będzie uwolnienie się poczętych tą drogą dzieci od poczucia winy za niespełnienie pokładanych w nich nadziei i przerzucenie odpowiedzialności za własne życie na decyzje swoich rodziców.

Gilles Deleuze śmierć człowieka widzi zaś w sposobie jego bycia. Stylowi egzystencji nadał imię Schizo. W wizji Deleuze'a Schizo nie ma żadnych hamulców w zaspokajaniu swoich pragnień ani fenomenu trwałego zadowolenia w jakimś jednym miejscu. Totalna swoboda oraz nomadyczny styl bycia to życiowe *credo* Schizo. Terytorium jego istnienia, jak trafnie ujęła myśl Deleuze'a Krystyna Wilkoszewska, jest przestrzeń otwarta, w której nie ma dróg, granic ani punktów orientacyjnych²¹. Osobliwość nomadyzmu Schizo nie polega na linearnym wędrowaniu do wyznaczonego celu. Bliższym terminem na jego określenie jest raczej wałęsanie się po bezdrożach, które przypominają płataninę ścieżek. Typ myślenia Schizo adekwatnie zdaje się oddawać metafora kłacza.

Tymczasem zdaniem piewców kresu etyki jej skon wyraża się względnością wszystkich norm. W ich logice wszelkie reguły etyczne,

²⁰ F. Fukuyama, *Kres człowieka*, Kraków 2004, s. 21.

²¹ K. Wilkoszewska, *Co to jest postmodernizm*, Kraków 1997.

które przez stulecia uchodziły za nienaruszalne, dziś są czystym złudzeniem i bezużytecznym archaizmem krępującym wolność. Należy zatem pozbyć się wszystkich złudzeń etyki i raz na zawsze wyrzec się jej skłonności do ustanawiania obiektywnych praw²².

Zabarwione tanatycznym kolorytem poglądy usprawiedliwiają ignorancję wielu młodych ludzi, dla których pojęcie moralności, dobra lub zła coraz częściej staje się pustym dźwiękiem. Dziś wręcz do dobrego tonu należy epatowanie wyzwoleniem spod reguł aksjonormatywnego ładu²³.

Oczywiście uczestnicy współczesnego dyskursu nie poprzestają wyłącznie na dezawuowaniu uroszczeń etyki, lecz sugerują quasi-pozytywne rozwiązania. Proponują między innymi, aby moralną powinność, odpowiedzialność oraz wymóg samodoskonalenia się zastąpić dążeniem do osiągnięcia natychmiastowej przyjemności, bez względu na jej charakter. Opcji zorientowanej na przeżycie szybkiego zadowolenia mają przyświecać poglądy niegdysiejszych cyników oraz epikurejczyków. Wydawać by się mogło, że dla takiego stylu bycia istnieje podbudowa filozoficzna. Przypuszczenie takowe byłoby jednakże sporym nieporozumieniem.

Wprawdzie Epikur twierdził, że przyjemność jest początkiem i celem życia szczęśliwego, to jednak nie zalecał uganiania się za wszelkimi przyjemnościami. Wprost przeciwnie, uważał, że wielu przyjemności trzeba wręcz unikać. Przyjemności z racji swej natury owszem są dobre, lecz nie wszystkie są godne wyboru. W każdym indywidualnym przypadku trzeba dokładnie wszystko zbadać pod kątem „pożyteczności i szkodliwości, bo zdarza się czasem, że dobro bierzemy za zło, i na odwrót, zło za dobro. Umiarkowanie uważamy za największe dobro”²⁴. Choć w logice epikurejskiego hedonizmu przyjemność podniesiona została do rangi zasady życia, to jednak w odróżnieniu od współczesnego

²² J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, Warszawa 2006, s. 122–124.

²³ F. Adamski, *Edukacja wobec wyzwań aksjonormatywnego ładu społeczno-moralnego*, [w:] *Etos edukacji w XXI wieku*, red. I. Wojnar, Warszawa 2000, s. 129.

²⁴ Diogenes Laertios, *Poglądy i żywoty słynnych filozofów*, X, 129–130, Warszawa 1988.

jej rozumienia nie redukowałą człowieka do kreatury „wszystkożernej”²⁵ lub maszyny stale produkującej nowe zachcianki.

Epikurejski hedonista miał być człowiekiem rozumnym i mądrym, który trzeźwo docieka przyczyn wszelkiego wyboru. Mądrość podpowiada mu, że nie można żyć przyjemnie, jeśli jednocześnie nie egzystuje się sprawiedliwie, dobrze i pięknie. I nie da się żyć mądrze, dobrze, sprawiedliwie i pięknie, jeśli nie żyje się przyjemnie. Jak widać, Epikur oparł ideę przyjemności na koniunkcji doniosłych wartości, bez której przyjemne życie jest niemożliwe²⁶.

Do opacznego pojmowania nauki Epikura krytycznie odniósł się niegdyś John Stuart Mill. Po wnikliwej analizie pism Epikura skonstatował, że nie zna epikurejskiego poglądu na życie, który od przyjemności intelektualnych, gry wyobraźni oraz przyjemności związanych z uczuciami moralnymi bardziej ceniłby przyjemności wyłącznie zmysłowe. W przekonaniu Milla „jest rzeczą niewątpliwą, że ci, którzy w równym stopniu znają obie przyjemności i w równym stopniu umieją je cenić i nimi się cieszyć, wyraźnie przedkładają typ życia, który angażuje ich wyższe uzdolnienia”²⁷.

Dziś strategii zaspokajania zachcianek jest wiele. Jedna z metod wyraża się w *nowoczesnej płynności*²⁸. Jej istotą jest zmienność i wykluczenie jakiegokolwiek stanu przyzwyczajenia. Człowiek unoszony falą płynności, jak pisze w *Życiu na przemiał* Zygmunt Bauman, nie może mieć stałej tożsamości, rozumianej w sensie osobowego centrum, ani trwale wiązać się z profesją, którą aktualnie wykonuje.

Nowoczesna płynność implikuje konieczność odrzucenia wcześniejszych nauk oraz rozstania się bez żalu ze zdobytym doświadczeniem. Nowoczesna płynność upowszechnia mentalność nowości, niezaangażowania i nieciągłości. Z natury swej wrogo odnosi się do konsekwentnej wierności wobec doniosłych wartości, stałych przekonań oraz nierozzerwalnych więzi międzyludzkich²⁹. W jej definicji

²⁵ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków 2005, s. 182.

²⁶ Diogenes Laertios, op. cit., X, 132.

²⁷ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, Warszawa 1959, s. 13–18.

²⁸ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, s. 182.

²⁹ Z. Bauman, *Razem osobno*, Kraków 2003, s. 148–178.

mieszczą się jedynie relacje krótkoterminowe. Definicja owa nie obejmuje dłuższego współbycia z sobą dwojga ludzi, gdyż głębsza bliskość, dbałość o drugiego, poświęcenie mu czasu i okazanie cierpliwości hamują płynność wysycania się przyjemnością oraz znacząco zawężają jej repertuar.

Błyskawiczne pomnażanie przeżyć zastępuje głębię relacji i skazuje egzystencję na teraźniejszość, bez uwzględniania perspektywy przyszłości. W płynności życie zmienia się jak w kalejdoskopie. Przypomina ono bardziej chaotyczną mozaikę, w której poszczególne elementy są przypadkowo porzucane i niepowiązane z sobą, niż zintegrowaną całość. Większość przeżyć kończy się zatem podobnymi skutkami. Wśród nich można wymienić banal, nudę oraz brak postępu.

Z nowoczesną płynnością ściśle skorelowane jest szybkie tempo życia współczesnego człowieka. Paul Virilio w celu mocniejszego wyartykułowania prędkości zastąpił pojęcie nomady kategorią podróźnego³⁰. Człowiek jako podróżny zanika w podróży. Byt ludzki istnieje tylko chwilami, „pomiędzy” jedną podróżą a następną. Podróż jest swego rodzaju śmiercią, ponieważ w szybkiej podróży ludzie poznają się na krótko, po czym znikają dla siebie na zawsze, a wraz z ich zniknięciem atrofii ulega rzeczywistość.

Pośpiech, w opinii socjologów kultury, przejawia się nie tyle w bezrefleksyjnej pogoni za sezonowymi mirażami „szczęścia” czy w nabywaniu nowych rzeczy, ich używaniu i nagłym pozbywaniu się³¹. On wyraża się przede wszystkim w błyskawicznym zapominaniu, które dziś jest równie istotne jak kiedyś uczenie się, a może nawet od niego ważniejsze³². W pamięci nie powinny zalegać ani wspomnienia, ani myśli związane z przeżyciami dni minionych. Czas przeszły i przyszły ma być zdominowany tyranią chwili. Każdy, kto stawia opór jej dyktaturze i nie potrafi się cieszyć wszystkim, co ona z sobą niesie, uchodzi za indywiduum nieprzystosowane do rzeczywistości.

Trafnie, choć nie bez nuty ironii, opisał niegdyś podobne zjawisko Aldous Huxley. W *Nowym wspaniałym świecie* głównym bohaterem

³⁰ P. Virilio, *Prędkość i polityka*, Warszawa 2008, s. 7–9.

³¹ J. Mizińska, *Filozofia pocieszenia*, Kraków 2009, s. 38–43.

³² Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007, s. 167.

Huxley uczynił osobnika, który broni się przed uwiedzeniem nadmiarem przyjemnego oszołomienia. Postawa tego bohatera książki daje zwolennikom natychmiastowej satysfakcji asumpt do uznania go za nieokrzesanego dzikusa i wykluczenia ze swej społeczności. Neil Postman w przeczuciu Huxleya dopatruje się nieomal profetycznego ostrzeżenia dla obecnej kultury przed nieuchronnym zmierzchem. Zdaniem Postmana Huxley usiłował powiedzieć, że to, co spotkało ludzi w *Nowym wspaniałym świecie*, nie polegało na tym, że oni się śmiali, zamiast myśleć, ale na tym, „że nie wiedzieli ani z czego się śmieją, ani dlaczego przestali myśleć”³³.

Lansowany schemat bycia w świecie oparty na zasadzie przyjemności staje się dziś priorytetem nawet w wychowaniu dzieci i młodzieży. Nic dziwnego więc, że w szkolnictwie zaciera się różnicę między pracą a zabawą. Zabawę podnosi się do rangi paradygmatycznej i uznaje za najlepszą formę zachowania się. Do programu nauczania wprowadzane są takie treści i metody, których nauczyć się można dzięki zabawie³⁴. Wszystko to, co wymaga intelektualnego wysiłku oraz trudu, wywołuje opór i bunt. Hołdowanie idei pospolitej zabawy zwalnia młodego człowieka z potrzeby kształtowania nawyku odpowiedzialności i poczucia obowiązku. Okres wczesnej młodości już przestał być fazą, która przygotowuje do dorosłego życia. Ten czas stał się etapem w procesie przedłużenia niekończącego się, beztróskiego dzieciństwa.

Wąskie pojmowanie zabawy wtłacza młodzież w nierzeczywisty świat i stopniowo do niego przyzwyczaja. Utracony przez młodych ludzi zmysł prawdy, dobra i piękna zastępuje szpetota³⁵. W zamartwym obiegu pogłębionej refleksji zdają się gasnąć tęsknoty za wielką duchową kulturą. Wysublimowanemu stylowi bycia przeciwstawia się tandetę oraz lekceważącą ignorancję. Zamiast wysokiej kultury oferuje się pospolitość, sprowadzającą rzetelną troskę o byt do poziomu kosmetyki naskórka³⁶.

³³ N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, Warszawa 2002, s. 229.

³⁴ M. Żardecka-Nowak, Kryzys i jego współczesne przejawy, [w:] *Kryzys kultury europejskiej?*, red. L. Żuk-Łapińska, Rzeszów 1999, s. 87.

³⁵ W. Stróżewski, *Piękno na wygnaniu*, „Polityka”, 26 kwietnia 2003, nr 17, s. 59.

³⁶ J. Życiński, *Estetyka wnętrza*, „Newsweek”, 3 marca 2002, s. 112.

Wolno żywić umiarkowaną nadzieję, że niniejsza książka okaże się przydatna dla studentów pielęgniarstwa, którzy dzięki niej być może lepiej zrozumieją, jak troskę postrzegają twórcy elitarnej kultury oraz jakie miejsce powinna mieć ona nie tylko w pielęgniarstwie, lecz także w ludzkiej egzystencji.

Część I

Genealogia idei troski i jej wykładnia w pielęgniarstwie do lat sześćdziesiątych XX wieku

Jak się uważa, na proces konstituowania się tożsamości człowieka lub identyfikowania się z wykonywaną profesją duży wpływ ma między innymi znajomość swoich korzeni, personalne poczucie przynależności do określonej tradycji i świadomość bycia jej spadkobiercą. Te czynniki są nieodzowne również do dalszego dojrzalego rozwoju własnego dziedzictwa oraz formowania się jego wizerunku w teraźniejszości i przyszłości. Bez nich trudno byłoby zrozumieć sposób myślenia człowieka oraz styl jego działania. Podobnie ma się rzecz z wieloma zawodami. Dotyczy to także pielęgniarstwa. Warto zatem krótko przypomnieć genealogię najważniejszej w nim idei i poświęcić nieco uwagi jej wykładni.

1. Kulturowo-filozoficzne źródła idei troski

W pierwszych latach istnienia pielęgniarstwa wykładnię idei troski przyjęło ono z szeroko rozumianego humanizmu chrześcijańskiego. Główną rolę odgrywa w nim kategoria *caritas* zapożyczona wprost z antycznej kultury Grecji i Rzymu. Pierwotny sens łacińskiego słowa *caritas* współtworzyły treści wypływające z dwóch odmiennych greckich archetypów dobroczynności. W wierzeniach Hellenów jeden wzorzec troski ucieleśniały mityczne postaci nazywane Charytami³⁷. Charyty były boginiami pogodnego wdzięku oraz radosnych uroków³⁸. One inspirowały powstanie wszystkiego, co w antroposferze jest miłe.

³⁷ *Mała encyklopedia kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1983, s. 147.

³⁸ J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1962, s. 104.

Bogom na Olimpie urządały biesiady i były mistrzyniami ceremonii. Śmiertelnym zaś upiększały życie i wносиły w nie pogodny nastrój.

Charyty czuwały nad zachowaniem wyszukanego smaku, uprzejmości oraz ogłady. Miłowały porządek, subtelną harmonię i ład. Ceniły sobie szczególnie sztukę, dlatego chętnie przystawały z muzami oraz garnęły się do Apollona. Lubiły również towarzystwo Dionizosa – boga wina i jasnych stron życia. Z entuzjazmem służyły też Afrodycie. Z ich rąk wychodziła „piękna, świeża, wesół – prawdziwa radość bogów i ludzi”³⁹.

Tradycja zazwyczaj wymienia trzy Charyty: Eufrozyne, Taleja, Aglaja. W sztuce przedstawiano je jako młode powabne kobiety, trzymające się za ręce. Ich atrybutami była róża, mirt, instrumenty muzyczne, niekiedy flakonik z olejkiem lub kłosa zboża. Charyty miały ponadto swoje święto Charitezje, które według podań obchodzono radośnie z muzyką i tańcem⁴⁰.

Charyty uosabiały pewną grupę wartości, które współtworzyły wysublimowaną kulturę wzajemnego współbycia i zachęcały do troski o innych. Miała się ona przejawiać nie tylko walorami estetycznymi, lecz także znamionami moralnymi. Moralne implikacje zawarte w archetypie Charyt uporządkował i opisał Seneka. Ów filozof, zastanawiając się nad istotą dobrodziejstw, dał do zrozumienia, że bliski był mu pogląd, który wyjaśniał istnienie tej osobliwej triady wartości oraz tłumaczył przyczyny bliskiego ich pokrewieństwa. Z racji filozoficznej rangi tekstu Seneki warto go tu przywołać nieco obszerniej.

Niektórzy chcą tłumaczyć w tym sensie, że jedna z Gracji daje, druga przyjmuje, a trzecia oddaje. Drudzy upatrują w tym trzy rodzaje dobroczynności: dawania, oddawania, brania i oddawania zarazem. Z tych dwu interpretacji możesz wybrać, którą chcesz jako prawdziwą, ale do czego właściwie przyda nam się tego rodzaju mądrość? Co oznaczają wzajemnie splecione ręce w korowodzie tanecznym? Oczywiście to, że dobrodziejstwo tworzy zamknięte koło i jest przekazywane z rąk do rąk i ostatecznie wraca do dawającego, traci cały swój urok, jeżeli następuje gdzieś przerwa, i że najpiękniejsza jest wtedy, kiedy zachowuje zwartą ciągłość oraz wzajemność. W tej jednak grupie trzech sióstr

³⁹ Ibidem, s. 106.

⁴⁰ Ibidem.

najstarsza Gracja ma jakąś szczególną dostojność, podobnie jak w przypadku dobrodziejstw ma ten, kto dając zasługuje na wdzięczność. Wszystkie trzy siostry są uśmiechnięte i wesołe, tak jak zazwyczaj weseli są ci, którzy bądź dają dobrodziejstwo, bądź je otrzymują. Są młode, ponieważ pamięć o dobrodziejstwach nigdy nie powinna się starzeć. Są dziewicze, ponieważ dobrodziejstwa mają być czyste, nieskalane i godne świętego uszanowania u wszystkich. Ponieważ niepodobne jest dla wszystkich obowiązywanie i przymus, dlatego chodzą w sukniach luźnych i nie związanych, ponadto przeźroczystych, ponieważ dobrodziejstwa nie wolno ukrywać, ale ma być widoczne⁴¹.

Oczywiście Seneka nie traktował wszystkich wymienionych wyżej implikacji moralnych pierwowzoru za ostateczny kanon. Takie dosłowne i zawężone pojmowanie troski było mu raczej obce. W archetypie Charyt upatrywał przede wszystkim źródło ważnych intuicji, które miało pobudzać człowieka do dalszych filozoficznych dociekań.

Drugim mitem założycielskim troski w kulturze zachodnioeuropejskiej jest opowieść o Prometeuszu. Jest to mit powszechnie znany, zatem nie ma powodu, aby go dokładnie referować. Dla zachowania jasności wyводу wystarczy jedynie przypomnieć kluczowe wątki mitu i skupić uwagę na wnioskach z nich wypływających. Prometeusz to jeden z bogów, który z powodu faktycznej miłości do człowieka został skazany na wieczne cierpienia. Ludzie, zanim Prometeusz zaopiekował się nimi, żyli w całkowitej ignorancji. Dopiero Prometeusz dostarczył im wiedzy o świecie. Chorym „dał lekarstwa kojące i wynalazł zioła, które ból usuwają”⁴².

Prometeusz nauczył ludzi troski o własną kondycję oraz dbałości o innych. Dla dobra człowieka wykorzystał inteligencję oraz spryt. Swoim przedsięwzięciem był tak pochłonięty, że rezygnował nawet z własnego odpoczynku. Prometeusz jest też symbolem sprzeciwu wobec metafizycznego porządku uważanego za niewzruszony pewnik. Wyobrażenia starożytnych na temat ideału prometejskiej troski odsłaniają dwa doniosłe aspekty tego zjawiska. Jeden ma charakter motywacyjny, a drugi integracyjny. Stąd wzór Prometeusza dla wielu pokoleń stanowił punkt odniesienia w procesie konstituowania charakteru

⁴¹ Seneka, *O powinnościach*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, t. II, s. 77–78.

⁴² J. Parandowski, op. cit., s. 53.

międzyludzkich relacji. Jego postawa budzi powszechny szacunek i zasługuje na pochwałę.

W świetle obecnego stanu wiedzy ten przykład filantropii obciążony jest jednak piętnem troski nadopiekuńczej, ponieważ w znanej nam wersji mitu akcent został położony głównie na pracy Prometeusza, który ciągle coś robił za ludzi i dla ludzi. Mit zaś milczy o jakimkolwiek współudziale człowieka w staraniach Prometeusza. Przeciwnie, przedstawia człowieka jako pasywnego beneficjenta, a nie aktywnie kooperującego partnera. Troska, którą umownie można nazwać wyręczającą, przyzwyczajając ludzi do bezradności, zwalnia z odpowiedzialności za własny los, odbiera wolność tworzenia, pomniejsza podmiotowość, wzmacnia bierność oraz uzależnia od cudzego przewodnictwa. Tym sposobem troska jako wartość autoteliczna w pewnych zakresach może zmienić się we własne przeciwieństwo, które wielokrotnie powtarzane przeradza się ostatecznie w utrwalony nawyk.

Konkluzję tę zdaje się potwierdzać autor mitu, który nie omieszkiał nadmienić, że ludzie pozbawieni przewodnictwa Prometeusza okazali się słabi wobec naporu odczłowieczających popędów. Opuszczeni nie umieli okazać troski swemu dobroczyńcy, bo gdy zrzędzeniem Zeusa został on wydany na niekończące się męki, zamiast wsparcia pozostawili Prometeusza samemu sobie. Ostatecznie Prometeusz wtrącony w metafizyczną samotność, cierpiał także z powodu samotności egzystencjalnej oraz społecznej.

Mityczne prototypy troski swoje reperkusje miały na terenie greckiej filozofii. Sporadycznie występowały one w poglądach na przykład Diogenesa. Częściej przewijały się u Platona i Arystotelesa⁴³. Stałe jednakże prawo obywatelstwa zyskały dopiero w dziełach rzymskich myślicieli, takich jak Seneka czy Cyceon⁴⁴. Wspomnianych filozofów interesowała filantropia nie tylko jako rzecz sama w sobie. Mędracy zastanawiali się także nad granicami filantropii i rodzajem jej adresata. Chcieli wiedzieć, kogo filantropia powinna obejmować. Czy ma ogar-

⁴³ J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztański, *Miłosierdzie i praktyka. Społeczne dzieje pomocy człowiekowi*, Katowice 2009, s. 43–60.

⁴⁴ Cyceon, *O przyjaźni*, [w:] idem, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Warszawa 2010, s. 257–300.

niać wszystkich ludzi niezależnie od ich pozycji społecznej, statusu ekonomicznego, profesji czy grupy etnicznej? Żywo zajmowała ich kwestia wzorca osobowego filantropa. Myśliciele dociekali ponadto, czy filantropia może odnosić się do wrogów i zwierząt⁴⁵.

Niewątpliwie są to istotne sprawy, ale dokładne ich omawianie w tym miejscu miałyoby się z celem. Zwłaszcza że zagadnienie filantropii w klasycznej myśli dyskursywnej jest obszernie opisane w relevantnej literaturze. Na potrzeby niniejszej publikacji wystarczy jedynie krótko naświetlić niektóre aspekty ówczesnej debaty. Pomocna w tym zamierzeniu jest monografia *Od filantropii do humanizmu i humanitaryzmu* pióra Tadeusza Sinki. Wybór tej pozycji nie jest przypadkowy, ponieważ dzieło to jest oparte na źródłach i klarownie pokazuje proces ewoluowania idei filantropii.

Zdaniem Sinki ateńska filantropia przejawiała się w sferze politycznej i tak zwanej „domowej”. Pierwsza z nich manifestowała się okazywaniem innym państwom życzliwości oraz ujmowaniem się za ludźmi krzywdzonymi. Filantropia „domowa” zaś występowała w sądach pod postacią wyrozumiałości, sprawiedliwości oraz litości⁴⁶. Innym przykładem „domowej” filantropii było wszystko to, co wiązało się z dobrem przeciętnego obywatela i odpowiadało regułom demokracji. Stąd rozmaite świadczenia na rzecz ludu nazywano filantropią. Formy życzliwości wobec społeczeństwa okazywane przez osoby o ambicjach politycznych dały asumpt do poszerzenia zakresu semantycznego filantropii, która zaczęła być kojarzona także z zaszczytnym urzędem, przyjaznymi układami oraz przywilejami⁴⁷.

Zanim jednakże poszerzony sens filantropi pojawił się na politycznych salonach, najpierw zrobił karierę w kręgach towarzyskich. Tu filantropię konotowano z ujmującymi manierami, pogodą ducha, dobrym wychowaniem, chęcią pomagania ludziom. Dobroczynność i ogłada towarzyska stanowiły dla Platona kluczowe składniki filantropii, jako że człowiek rodzi się nie tylko dla siebie, lecz również dla przyjaciół oraz

⁴⁵ Ibidem, s. 266–289.

⁴⁶ T. Sinko, *Od filantropii do humanizmu i humanitaryzmu*, Warszawa 1960, s. 12.

⁴⁷ Ibidem, s. 13.

ojczyzny, do której jego częśćka jakoś przynależy⁴⁸. Człowiek powinien zatem być do ludzi przyjaźnie nastawiony i zarazem sprawiedliwy. Człowiek sprawiedliwy u Platona, jak wyjaśnia Władysław Witwicki, to osoba porządna, przyzwoita, o dobrym charakterze. To ktoś o wewnętrznym ładzie i wzorowy pod każdym względem⁴⁹. Można sądzić, że człowiek sprawiedliwy swą filantropię rozciągał na wszystkich ludzi. Tymczasem Platon niewiele mówił o jej kosmopolitycznej orientacji.

Nuta uniwersalizmu filantropii wyraźnie pobrzmiewa dopiero w myśli stoickiej. Stoicy także wychodzili od aksjomatu, który mówił o społecznej naturze człowieka, ale połączyli go z założeniami swojej metafizyki i wyprowadzili z niego inne wnioski niż Platon. Według stoików wszechświat jest jednym zintegrowanym organizmem, kierowanym rozumną prazasadą. Wszystko, cokolwiek dzieje się w tym ciele, jest celowe i zamierzone. Nie ma w nim przypadku lub chaosu. Każda jego część ma do spełnienia jakieś wyznaczone zadania oraz określony los. Poszczególne części „pracują” dla siebie nawzajem i dla utrzymania piękna wszechświata. Jak pisał Marek Aureliusz:

Wszystko jest nawzajem powiązane, a węzeł to świąty. A zgoła nic nie ma, co by nawzajem sobie było obce. Ułożone to bowiem zostało we wspólny ład i współtworzy porządek w porządku tego samego świata. Jeden bowiem jest świat, a składa się nań wszystko, i bóg jeden we wszystkim, i jedna istota, i jedno prawo, jeden rozum wspólny wszystkich stworzeń rozumnych i prawda jedna. I jeden wreszcie ideał doskonałości stworzeń o wspólnym pochodzeniu i wspólnym rozumie⁵⁰.

Na mocy ontologicznego prawa wszechjedności rozmaite części kosmosu nierozzerwalnie przynależą do siebie. Prawo to jest boskim tchnieniem przenikającym każdy byt. Jest ono czymś w rodzaju ożywiającego i ogrzewającego praognia porównywanego do immanentnej duszy wszechrzeczy⁵¹. Jako odwieczne prawo wszechświata posiada wszystkie formy nasienne o ogromnej sile vitalnej zorientowanej na wzrost i rozmnażanie się. Z nich to właśnie wykluwa się i dojrzewa

⁴⁸ Platon, *Państwo*, 352 b–e, 354 b–e, Kęty 2001.

⁴⁹ W. Witwicki, *Wstęp od tłumacza*, [w:] Platon, op. cit., s. 6.

⁵⁰ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, VII, 9, Warszawa 1984.

⁵¹ L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 2004, s. 19.

rozmaitość rzeczy. Ich łączność najpełniejsze swe odzwierciedlenie znajduje w komunii wszystkich istot rozumnych, które zamieszkują wszechświat. Wszechświat jest niczym jedna ojczyzna wspólna dla bogów i ludzi. Zarządza nią najwyższa istota nazywana boskim ojcem⁵². Ludzie są dziećmi boskiego ojca i zarazem częścią jego natury. Pod względem pochodzenia wszyscy ludzie są sobie równi oraz stanowią jedną wielką rodzinę.

Proklamowane przez stoików powszechne braterstwo oraz równość znosiły różnice kulturowe, rasowe, narodowe i wyznaniowe. W filozofii stoickiej każdy człowiek, gdziekolwiek się znajdował, był u siebie i miał przypisane sobie miejsce. Każdy też posiadał te same prawa i każdy tym samym prawom podlegał. Według stoików spoiwem, które wiązało poszczególne elementy kosmosu, była sympatia. Z tym że przejawy jej scalania rozważane w kontekście międzyludzkich relacji greccy stoicy nazywali filantropią, a łacińscy – *caritas*.

Idea *caritas* zawiera kilka ważnych postulatów moralnych. Otóż wszystko, co rodzi się na ziemi, głosili stoicy, powstaje na użytek ludzi⁵³. Ludzie zaś zostali powołani do istnienia dla innych, zatem powinni być dla siebie nawzajem pożyteczni.

Życie ludzi opiera się na życzliwości i zgodzie, i nie strachem, ale wzajemną miłością wiąże się w sojusz i wspólną pomoc⁵⁴.

Człowiek najlepiej spełnia moralną powinność przez wyświadczanie innym dobrodziejstw. Manifestują się one wspaniałomyślnością, szlachetnością, hojnością, sprawiedliwością, zacieśnianiem więzów solidarności, wymianą usług, dzieleniem się rozmaitymi wytworami sztuki, otaczaniem opieką, pielęgnowaniem i leczeniem.

Stoicy do zakresu semantycznego *caritas* wprowadzili doniosłe wartości moralne, estetyczne, społeczne oraz ekonomiczne. Dla stoików zatem *caritas* to nie abstrakcyjny odpowiednik stanów uczuciowych czy reakcji emocjonalnych, ale spłot wielu istotnych wartości, które kształtują egzystencjalne usposobienie człowieka i określają jego

⁵² Seneka, *Myśli*, 1–5, Kraków 1987.

⁵³ Ibidem, I, 5–2.

⁵⁴ Ibidem, I, 5–3.

sposób bycia w świecie. Nie bez powodu więc stoicy upatrywali w *caritas* koronę ludzkiej moralności.

2. Idea troski w ujęciu wczesnochrześcijańskim

Na teren chrześcijaństwa stoicką ideę *caritas* wprowadził Paweł z Tarsu. On również, podobnie jak stoicy, uczynił ją największą kardynalną cnotą. Jej miejsce w hierarchii wyraźnie unaocznia łacińska wersja *Hymnu o miłości*. Kluczową rolę odgrywa w nim właśnie pojęcie *caritas*. W naszym rodzimym przekładzie zastąpiono je wyrazem „miłość”. Niestety polski wyraz, choć piękny, nie oddaje głębi przesłania hymnu. Co gorsza, bez obwarowania jego znaczenia dodatkowymi aksjomatami może przywodzić na myśl rozmaite treści, także zmysłowe o zabarwieniu pejoratywnym.

Zapewne nie uchybi się prawdzie, jeśli w ramach intelektualnego eksperymentu słowo „miłość” zastąpi się wyrazem „troska”. Po wprowadzeniu tej zmiany oraz dodaniu krótkiego objaśnienia kanoniczna wersja tekstu przyjmie następującą postać:

Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a troski bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brząający.

Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę i wszelką (możliwą) wiarę, tak iż bym góry przenosił, a troski bym nie miał, byłbym niczym.

I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją,
a ciało wystawił na spalenie, lecz troski bym nie miał, nic bym nie zyskał.

Troska cierpliwa jest. [To znaczy, że jest wytrwała w obliczu niesprzyjających okoliczności oraz zachowuje intelektualny dystans w sytuacji naporu ludzkiej złośliwości. Taka cierpliwość jest wykwitem hartu ducha oraz wierności wyznawanym zasadom, a nie przejawem słabości.]

Troska łaskawa jest. [Współczesnym odpowiednikiem tego archaicznie brzmiącego obecnie słowa jest uprzejmość, takt, towarzyskość, przyjacielskość, czułość, subtelność, a w niektórych przypadkach także wdzięk i elegancja.]

Troska nie zazdrości, [jako że nie jest chciwa i nie ubolewa z powodu sukcesów odnoszonych przez innych ludzi]

Troska nie szuka pokłasku. [W ujęciu Pawła udrapowana została szatą skromności oraz dyskrekcji. I chociaż troska zna swoją wartość, to jednak nie oczekuje od nikogo wdzięczności i nie domaga się taniego aplauzu.]

Troska nie unosi się pychą. [Troska nie udaje zatem czegoś, czym w rzeczywistości nie jest, i nie zwodzi epatowaniem przymiotami, których nie posiada.]

Troska nie dopuszcza się bezwstydu. [Troska dba o dobre imię i wyszukany smak.]

Troska nie szuka swego. [Dziś można powiedzieć, że troska swe istnienie opiera na zasadzie altruizmu, a nie na regule przyjemności zorientowanej na zaspokajanie egoistycznych potrzeb.]

Troska nie unosi się gniewem [gdyż nie licuje z nią brak panowania nad sobą]. Troska nie pamięta złego. [Innymi słowy rzecz ujmując, troska posiada umiejętność uwalniania swej pamięci od tyranii przykrych afektów, które zdolne są podciąć wolę życia i pogłębić deficyt sensu istnienia.]

Troska nie cieszy się z niesprawiedliwości. [Trosce obca jest skłonność do czerpania przyjemności z niepowodzeń innych i delektowania się widokiem cudzego cierpienia. W ludziach widzi to, co dobre. Wszystko interpretuje na ich korzyść. Jest bezinteresowna i umie dla innych o sobie zapomnieć.]

Troska wszystko znosi, Wszystkiemu wierzy, We wszystkim pokłada nadzieję. [Tu na plan pierwszy wysuwa się ważna orientacja troski – zaufanie. Staje się ono podstawową strategią radzenia sobie z niepewnością i niemożnością kontrolowania przyszłości. Pozwala ono trosce lepiej przystosować się do złożonej sytuacji i tym samym wykorzystać szerszą pulę rozmaitych możliwości.]

Troska wszystko przetrzyma, nigdy nie ustaje,
nie jest jak prorocтва, które się skończą,
Albo jak dar języków, który zniknie,
Albo jako wiedza, której zabraknie.

Z tych strof można się dowiedzieć z kolei, że troska straciłaby swą tożsamość, gdyby nie posiadała trwałości. Aby pozostać sobą, musi być niewzruszona i pewna nawet wówczas, gdy wszystko inne przemija. Naturalnie dla św. Pawła ważna jest też wiara i nadzieja, ale tę aksjologiczną triadę spiął on niczym kłamrą troską. Nie trzeba zbyt wielkiej przenikliwości, aby się zorientować, że autor *Hymnu o miłości* pisał o trosce usytuowanej w kontekście międzyludzkich relacji. Jakość troski według św. Pawła implikuje stałą i rzetelną autoanalizę własnej egzystencji. Zdaniem Williama Barclaya żaden inny tekst Pisma Świętego nie stawia człowiekowi tak dużych wymagań wobec siebie jak właśnie ten⁵⁵. Muszą one być wielkie, ponieważ troska swym zasięgiem ma obejmując każdego człowieka. W tym także obcych, a nawet nieprzyjaciół.

⁵⁵ W. Barclay, *List do Koryntian*, Warszawa 1979, s. 173.

Apoteoza troski oraz jej uniwersalny rys to niewątpliwie jedno ze szczytowych osiągnięć epistolarno-apostolskiej działalności św. Pawła. W jego ideale troski intryguje natomiast ukazanie jej jako bytu kompletnego, statycznego i właściwie zamkniętego na dalsze dopowiedzenie. Patrząc z perspektywy czasu, zaskorupiały wzorzec kosztuje i nie jest w stanie ogarnąć bogactwa dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. Tym sposobem traci on swą ponadczasowość, a pierwotna powszechność zostaje zepchnięta na lokalne peryferie. U św. Pawła frapuje również niedostateczne dowartościowanie mądrości, wiedzy i języków. Dziś w dążeniu ku doskonałości ideału troski nierzadko już nawet sama mądrość nie wystarczy, lecz konieczna jest wiedza i to wszechstronna. Próba nakreślenia ideału troski stanowi poważne wyzwanie dla nauk medycznych, obywatelskiej polityki społecznej, organizacji rządowych i współpracy międzynarodowej. Ale tych elementów troski apostoł nie brał pod uwagę. Być może nie mieściły się one w granicach wyobraźni ludzi ówczesnej epoki.

2.1. Idea *caritas* w teorii św. Augustyna

Oprócz Pawła z Tarsu na temat idei *caritas* rozwodziło się wielu późniejszych filozofów, ale żaden z nich nie wykazał się w tym przedmiocie większą oryginalnością. To zagadnienie starannie przemyślał dopiero św. Augustyn, który stworzył z niego względnie spójną teorię. Na gruncie chrześcijaństwa zachodnioeuropejskiego stała się ona podstawowym kanonem *caritas*⁵⁶. Późniejsi filozofowie zapożyczyli od Augustyna nie tylko ogólną wymowę tej idei, lecz także jego język. Od augustyńskiego ujęcia troski nie stroni nawet współczesna filozofia medycyny⁵⁷ ani autorzy parający się filozofią pielęgniarstwa⁵⁸. Nie ma jednak potrzeby zagłębiania się w gąszcz opracowań inspirowanych koncepcją Augustyna. Słuszniejszą rzeczą jest naszkicowanie augustyńskiego „krajobrazu”

⁵⁶ A. Siemianowski, *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*, Bydgoszcz 1998, s. 261.

⁵⁷ E.D. Pellegrino, D.C. Thomasma, *The Christian Virtues in Medical Practice*, Washington 1996, s. 18.

⁵⁸ U. Krzyżanowska-Łagowska, *Wartości duchowe w etosie pielęgniarstwa*, Kraków 2005, s. 57–61.

caritas i zwrócenie uwagi na jego trudności metodologiczne oraz terminologiczne⁵⁹.

Pierwszy problem w tej teorii wynika z połączenia przez Augustyna sensu trzech odmiennych terminów. Otóż Augustyn zakres semantyczny pojęcia *caritas*⁶⁰ stworzył z jego stoickiej wymowy, z platońskiego *eros* i z nowotestamentowego pojęcia *agape*. Gwoli jasności należy w tym miejscu nadmienić, że część badaczy utożsamia platońskiego *eros* wyłącznie z pożądaniem nastawionym na zmysłowe doznawanie przyjemności⁶¹.

Niewątpliwie słowo „eros” obarczone jest pierwiastkiem zmysłowego pożądania, ale jest to jedno z wielu jego znaczeń. Wszak platoński *eros* jest również przejawem boskiej energii⁶². Dzięki niej *eros* urasta do rangi symbolu niezniszczalnej mocy ciężenia ku pełni wyrównującej wszelkie deficyty bytu lub metafory nigdy całkowicie niezaspokojonego pragnienia dobra oraz urzeczywistnienia uniwersalnych powszechników sensu istnienia wszechrzeczy.

W tej optyce *eros* może być synonim tęsknoty za zjednoczeniem się z boskim pięknem i duchowego wędrowania, które rozpoczyna się od zmysłowych namiastek, trwa w kontinuum wznoszenia się ponad ich pozory i ostatecznie kończy w zaziemskim świecie. Kresem drogi *eros* jest, mówiąc językiem Platona, pozaczasowe trwanie w królestwie niezmiennej idei czystego piękna. Tak więc *eros* jest wyrazem miłości dążącej w górę ku najwyższemu odwiecznie istniejącym wartościom, uprzednio zastanym przez człowieka, zanim jeszcze on zdołał o nich pomyśleć.

W zamyśle twórców doktryny wczesnego chrześcijaństwa pojęcie *agape* miało z kolei komunikować o innej jakościowo miłości oraz odwrotnym jej kierunku. O ile *eros* niestrudzenie wspinał się wzwyż do niezmiennego oraz ponadczasowego dobra, o tyle *agape* sugeruje zniżenie się owego dobra do bytu, który jest niedoskonały i przemijający.

⁵⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 140.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ A. Nygren, *Eros a agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971, s. 33–49.

⁶² W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 161.

Eros przeto jest obrazem drogi egoistycznej, ziemskiej miłości „wstępującej”, a *agape* ikoną „zstępującej” miłości ofiarnej, troskliwej i życzliwej⁶³.

Teraz miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu się szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej; staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej poszukuje ich⁶⁴.

Odmienny jest też typ twórczego charakteru *agape*, która w przeciwieństwie do *erosa* nie zakłada uprzedniego istnienia wartości, lecz kreuje je w procesie jakościowej transformacji niedoskonałego bytu. *Agape* znamionuje bezinteresowność i spontaniczność, a *erosa* pobudzają walory obiektu jego miłość. Eros kocha za coś lub dla czegoś. *Agape* natomiast nie jest motywowana żadnymi przymiotami podmiotu swego zainteresowania, lecz treścią własnej dobroci. *Agape* miłuje zatem w konwencji wbrew i pomimo czegoś, a nie w logice za coś.

Drugą kwestią sporną w augustyńskiej idei *caritas* jest terminologia. Wszak św. Augustyn eksplikował różne aspekty idei troski za pomocą takich pojęć, jak *amor*, *diligo* oraz *caritas*. Każdy z tych wyrazów ma innym sens. *Amor* na przykład oznacza miłośćkę, żądzę, chęć, skłonność lub dążenie do czegoś⁶⁵. *Amor* może też mówić, że pożądanie jest jednym z elementów miłości i że miłość często zawiera się w pożądaniu, a niekiedy nawet jest w nim główną dominantą.

Diligo tymczasem określa wysoką wartość czegoś. Rzeczownik *diligentia* oznacza: staranność, dbałość, oględność, uwagę, pilność, dokładność. Z kolei przymiotnik *diligens* to tyle co: staranny, punktualny, akuratny, gorliwy, sumienny, gospodarny⁶⁶. Oczywiście Augustyn często podkreślał odmienność semantyczną tych pojęć, lecz prawdą też jest, że w niektórych przypadkach używał ich zamiennie.

⁶³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, I, 7, Kraków 2006.

⁶⁴ Ibidem, I, 6.

⁶⁵ *Słownik łacińsko-polski*, red. R. Kumaniecki, Warszawa 1965, s. 34.

⁶⁶ Ibidem, s. 163.

2.1.1. Fundament ontologiczny caritas

Kluczową rolę w augustyńskiej koncepcji *caritas* odgrywają założenia ontologiczne. Główny jej aksjomat przyjmuje bezdyskusyjne istnienie Boga, którego Augustyn ujął w kategoriach bytu odwiecznie niezmiennego i niczym nieuwarunkowanego⁶⁷.

Bóg góruje ponad wszelką miarą stworzenia, wszelką postacią, wszelkim porządkiem i góruje nie przestrzennie, ale jakąś niewypowiedzianą i swoistą mocą. Od niego pochodzi wszelka miara, postać, wszelki porządek⁶⁸.

Bóg ma naturę dynamiczną, która zawsze działa, podtrzymuje każdy byt w istnieniu, osłania go, przemienia i prowadzi ku pełni⁶⁹. W zależności od analizowanego aspektu natury Boga, Augustyn utożsamiał Go z najwyższą mocą, mądrością, prawdą, dobrem⁷⁰, pięknem⁷¹, życiem i miłością⁷². Wszystkie cechy Stwórcy oczywiście są ważne i mają określone znaczenie⁷³. Największy jednak nacisk ów filozof kładł na atrybut dobra oraz miłości. Stąd w oryginale tę cechę ewokował aforyzmem *Deus caritas est*. Zdaniem Augustyna miłość i dobro to jedyne przyczyny sprawcze zaistnienia wszechrzeczy. Świat jest dziełem dobrym, jako że został stworzony z miłości na wzór Boskich idei.

W Nim trwa najwyższa, święta i sprawiedliwa łaskawość, wprawdzie niczego niepotrzebująca, ale jest miłość, która pochodzi z dobrodziejstwa wobec swoich dzieł⁷⁴.

Oczywiście poziom dobroci, który przysługuje bytom przygodnym, jest różny i zmienny. Mogą one co najwyżej zbliżyć się do doskonałości, lecz nigdy nie osiągnąć jej całkowicie. Żadne zatem stworzenie

⁶⁷ Św. Augustyn, *O wierze chrześcijańskiej*, I, XXXII, 35, Warszawa 1989.

⁶⁸ Św. Augustyn, *O naturze dobra*, I, 3, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. IV.

⁶⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 4, Warszawa 1987.

⁷⁰ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II, XII, 34, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. III.

⁷¹ Św. Augustyn, *Soliloquia*, I, 1, 2, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. II.

⁷² Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 6.

⁷³ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XI, 10, 3, Kęty 1998.

⁷⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, 13, 38.

nie posiada w pełni swojego bytu ani całkowitego dobra, lecz zaledwie jego małą część⁷⁵. Tę część dobra Stwórca trwale wyrył w ludzkiej duszy, w akcie swej kreacji *ex nihilo*. Oprócz niej Bóg zapisał na dnie duszy jeszcze niezmiennie prawdy, uniwersalne prawo oraz odcisnął w niej głęboko swój ślad⁷⁶. Owo odbicie Augustyn porównał do odcisku pieczęci.

Według Augustyna Boska miłość jest miłością wyjątkową. Po pierwsze dlatego, że Bóg troszczy się o każdego człowieka w taki sposób, jakby był on jedynym неповtarzalnym indywiduum⁷⁷, a nie bezimiennym osobnikiem wtopionym w anonimową ludzką masę. Po wtóre, Bóg wcale nie zakłada absolutnego dobra rzeczy stworzonych, lecz jedynie o nim decyduje. Bóg zatem nie miłuje rzeczy, ponieważ są dobre, lecz rzeczy są dobre dlatego, że Bóg je miłuje.

2.1.2. *Antropologiczny aspekt caritas*

Z ontologicznego punktu widzenia człowiek od początku swojej ontogenezy jawi się jako byt, który nie tylko jest odwiecznie „skazany” na troskę, lecz również jest stworzeniem mającym jakieś o niej wyobrażenie. Człowiek nigdy więc nie może być obojętny wobec swego nadprzyrodzonego przeznaczenia. Musi zatem uznać doniosłość troski, troszczyć się w działaniu i działać troskliwie.

Pierwszym impulsem, który uruchamia dynamizm troski, jest miłość. Mechanizm jej funkcjonowania Augustyn próbował opisać za pomocą arystotelesowskiej fizyki⁷⁸. Według niej każde ciało jest przyciągane jakąś naturalną siłą bądź ciężarem do wyznaczonego sobie miejsca we wszechświecie. Każde ciało będzie grawitowało w tym kierunku tak długo, dopóki nie osiągnie odpowiedniego dla siebie położenia. Bez owej siły ciężenia wszechświat stałby się chaotyczny, bezwładny i martwy. Zdaniem Augustyna w każdej duszy, analogicznie jak w ciele fizycznym, pulsuje energia oraz istnieje siła ciężenia, która stale przy-

⁷⁵ Św. Augustyn, *O naturze dobra*, 3, 42.

⁷⁶ Św. Augustyn, *O porządku*, IV, 25, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. I.

⁷⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 11.

⁷⁸ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 175.

ciąga i równocześnie popycha duszę do odnalezienia sobie tylko właściwego celu.

Ciało swoją siłą ciężenia zmierza do właściwego dlań miejsca. Siła ciężenia nie zawsze pcha w dół, właściwym miejscem nie zawsze jest miejsce najniższe. Podczas gdy kamień spada, płomień się w górę wznosi. Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca. Oliwa dolana do wody wypływa na wierzch. Woda wlana do oliwy opada na dno. I jedna, i druga, kierowana swą siłą ciężenia, dąży do właściwego jej miejsca. Rzeczy wytrącone ze swego miejsca są niespokojne; gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek. Moją siłą ciężenia jest miłość moja; dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi⁷⁹.

Przywołana wypowiedź pokazuje, że miłość nie jest czymś przypadkowym ani chwilową skłonnością. Miłość to *sui generis* immanentna zasada ludzkiej egzystencji, która porusza akty woli człowieka i zasila jego działanie. W człowieku stanowi ona niewyczerpalne źródło ruchu⁸⁰. Jej naturalnym stanem jest stałe ciężenie ku właściwemu sobie miejscu i ciągła koncentracja na swoim celu. Stąd można wnosić, że podstawową własnością miłości jest jej intencjonalność, przy czym sens tej intencjonalności znaczenia odbiega od znaczenia nadanego jej przez Franza Brentana czy Edmunda Husserla. Wszak w ujęciu tych filozofów intencjonalność zarezerwowana jest głównie do aktów świadomości.

W fenomenologii Husserla fundamentalną cechą wszelkich przeżyć świadomych jest sposób, w jaki one odnoszą się do swojego przedmiotu. Ta właśnie cecha ludzkich przeżyć przesądza o tym, że każde z nich zawsze jest „świadomością czegoś”, ku czemuś się kieruje, czegoś dotyczy, o czymś mówi, z czegoś zdaje sobie sprawę, musi coś pojmować⁸¹. Między świadomością a ujmowanym przez nią przedmiotem występuje nierozzerwalna więź. Intencjonalność sprawia, że świadomość człowieka już uprzednio niejako znajduje się „przy rzeczach”. Bez intencjonalności, jak się wydaje, nie byłoby świadomości, ponieważ ona do pewnego stopnia

⁷⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, 13, 9.

⁸⁰ Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, 31, II, 5, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy t. XXXVII, Warszawa 1986.

⁸¹ K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 52.

jest aktem konstytuującym sens postrzeganych rzeczy. Dla Husserla intencjonalność świadomości jest niezbędna do określenia prawomocności źródeł ludzkiego poznania. Intencjonalność w ujęciu twórcy fenomenologii ma prowadzić do rozstrzygnięć epistemologicznych.

Tymczasem u Augustyna intencjonalność nie posiada charakteru racjonalnego. Parafrazując znane powiedzenie Pascala, można skonstatować, że augustyńską intencjonalność znamionuje inny typ „rozumności”, którego rozum *de facto* nie zna. Intuicje Augustyna podpowiadają, że intencjonalny charakter miłości współtworzą nastawienia wolitywne oraz popędy. W tej grupie pierwiastek racjonalny występuje raczej w ilościach śladowych.

Intencjonalnym wydzwiękiem miłości Augustyn zdawał się sugerować, że odnosi się ona nie tylko do czegoś, co ją przyciąga, lecz że owo ciążenie musi mieć określoną postać. Czymkolwiek więc byłoby to, na co miłość jest nakierowana, postać owego czegoś zawsze będzie zależała od sposobu ustosunkowania się do tego czegoś. Kluczową zatem sprawą w miłości jest stosunek zachodzący między przeżyciami i motywami woli a rodzajem ich celu.

2.1.3. Relacyjność miłości

W tekstach Augustyna relacyjność miłości występuje w różnych układach. Może ona zachodzić w płaszczyźnie przedmiotowej albo spełniać się w wymiarze podmiotowym. W relacji przedmiotowej człowiek nastawiony jest na szukanie przyjemności, której dostarcza mu korzystanie ze świata rzeczy, niewłaściwy stosunek do samego siebie bądź instrumentalne traktowanie innych ludzi.

Relacja przedmiotowa przebiega pod szyldem *uti* oraz pod znakiem *amor*. U Augustyna *uti* literalnie oznacza korzystanie lub posługiwanie się kimś lub czymś. *Uti* może być odpowiednikiem używania czegoś, co jest potrzebne, względnie stanowić korelat kogoś, kto jest przydatny do osiągnięcia jakiejś satysfakcji. Wywołane tą drogą doznania psychiczne są wprawdzie pozytywne, ale dalece odbiegają od prawdziwego szczęścia⁸², ponieważ człowiek zatrzymuje się na wartościach najniżej uplaso-

⁸² Św. Augustyn, *O wierze chrześcijańskiej*, I, III, 3.

wanych w hierarchii, a co gorsza – czyni je celem samym w sobie oraz kresem procesu dynamiki własnego rozwoju moralnego.

Według Augustyna przedmiotowe podejście do samego siebie polega na uznaniu własnej osoby za jedyną wartość autoteliczną. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek miłuje siebie jako wartość bezwzględna⁸³. W logice uprzedmiotowienia człowiek nieomal kultem otacza swoje ciało i jemu podporządkowuje swe wybory oraz styl życia.

Uprzedmiotowienie siebie może pojawić się także w wymiarze duchowym. Tu źródłem zreifikowania są mylne wyobrażenia na temat ideału życia wewnętrznego, które wiodą człowieka do nadmiernego umartwiania się ascetycznymi praktykami.

Przez swego rodzaju uciążliwą walkę usiłują poskromić namiętności, które źle się nim posługują. Chodzi tu o nawyki oraz skłonności duszy, które przywodzą ją do radowania się dobrami niższymi. (...) Ci, którzy postępują tak w sposób przewrotny, wydają swemu ciału wojnę niby naturalnemu wrogowi⁸⁴.

W płaszczyźnie międzyludzkiej relacji uprzedmiotowienie drugiego człowieka polega na sprowadzeniu go do roli narzędzia i potraktowania w kategoriach środka wiodącego do celu, który cieszy, gdy czemuś służy. W momencie natomiast utraty waloru przydatności depersonalizowany byt ludzki nagle staje się niepotrzebnym obciążeniem. Przedmiotową relację Augustyn nazywał fałszywą lub złą. Jej genezę upatrywał w niewłaściwym poznaniu świata wartości.

Swój pogląd filozof uzasadniał argumentem o upodabniającej mocy miłości⁸⁵. Według niego podmiot miłujący do pewnego stopnia jakoś utożsamia się z obiektem miłowania. Inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że w sensie egzystencjalnym każdy jest taki, jaka jest jego miłość. Poprzez rodzaj miłości oraz jej cel człowiek może bardziej być i posiadać więcej istnienia albo marnieć i coraz mniej istnieć⁸⁶. Prawdziwą oraz najgorszą śmiercią jest dla Augustyna moralna martwota. Stąd dla jakości ludzkiej egzystencji istotną rzeczą jest dobra miłość.

⁸³ Ibidem, I, XII, 20.

⁸⁴ Ibidem, I, XXIV, 24–25.

⁸⁵ A. Trape, *Święty Augustyn: człowiek – duszpasterz – mistyk*, Warszawa 1987, s. 287.

⁸⁶ Św. Augustyn, *O wierze chrześcijańskiej*, I, XXXII, 35.

2.1.4. Dobra miłość i jej porządek

Dobra miłość – w ujęciu Augustyna – jest uporządkowana, honoruje skalę wartości różnych rzeczy i mądrze je wybiera. Roztropna preferencja jest konieczna, ponieważ wszystkie byty, choć same w sobie są dobre, to jednak nie są dobre w jednakowym stopniu. Zadaniem człowieka jest oszacowanie ich faktycznego waloru oraz uszanowanie przyznanego im miejsca w hierarchii. Położenie każdej rzeczy nie jest przypadkowe, lecz ustalone mocą boskiego prawa⁸⁷. Jest ono, jak pisał Augustyn w dialogu *O porządku*, czymś w rodzaju transkrypcji wyrytej w ludzkim sumieniu⁸⁸. Prawo to nakazuje, aby rzeczy o niższej wartości były podporządkowane tym z wyższego szczebla aksjologicznej drabiny⁸⁹. Sprzeniewierzenie się wymogom odwiecznego prawa oraz powszechnemu panowaniu idealnego ładu jest dla Augustyna równoznaczne z niesprawiedliwością⁹⁰.

Człowiek, który używa jakiejś rzeczy nawet dla przyjemności, ale czyni to zgodnie z regułami prawa, nie narusza aksjologicznej struktury i postępuje sprawiedliwie. W tym przypadku człowiek cieszy się osiągniętymi rzeczami, a ich posiadanie wiedzie go do samospełnienia oraz prawdziwego szczęścia⁹¹. Ten sposób realizacji wartości ma charakter udoskonalający. Filozof wyrażał go pojęciem *frui*.

Otóż jednymi rzeczami należy radować się, z innych korzystać, a wreszcie są i takie, którymi trzeba się nam cieszyć, jak i posługiwać się. Te, którymi należy się radować, czynią nas szczęśliwymi. Te, z których trzeba korzystać, pomagają nam i niejako wspierają w dążeniu do szczęścia, abyśmy mogli zdobyć te, które same czynią nas szczęśliwymi i do nich przyłgnąć. Radując się i korzystając z rzeczy, jesteśmy jakby jednymi i drugimi. Kiedy chcemy radować się, z czego tylko korzystać trzeba, utrudniamy sobie drogę, a niekiedy nawet zbaczamy z niej⁹².

⁸⁷ Św. Augustyn, *O porządku*, VII, 19.

⁸⁸ Ibidem, VII, 25.

⁸⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, VI, 15.

⁹⁰ Ibidem, VI, 15.

⁹¹ Objasnienie J. Sulowskiego podane w siódmym przypisie do jego tłumaczenia dzieła św. Augustyna *De doctrina christiana* wydane go przez Instytut Wydawniczy PAX w Warszawie w 1989 roku.

⁹² Św. Augustyn, *O wierze chrześcijańskiej*, II, III, 3.

Wyższy od *frui* poziom sprawiedliwości przejawia się w uporządkowanej miłości do samego siebie. Jej specyfikę oddaje Augustyn słowem *diligo*. W dziełach Augustyna *diligo* oznacza głębsze przeżywanie własnego fenomenu istnienia oraz większą moralną dojrzałość. *Diligo* implikuje też holistyczne podejście do siebie i rozsądne zaspokajanie wszystkich potrzeb. Człowiek, który dojrzałe miłuje siebie, umie zadbować o zdrowie *physis* oraz zatroszczyć się o „higienę” *psyche*.

Doskonalsza forma miłości pojawia się na płaszczyźnie między-ludzkiej interakcji. Ale do jej urzeczywistnienia nie wystarczy tylko nakaz odwiecznego prawa. Do spełnienia się miłości na tej płaszczyźnie oprócz niego niezbędne jest jeszcze przykazanie miłości. W doktrynie Augustyna przykazanie to jest normą wszystkich norm, która warunkuje stosunek człowieka do człowieka oraz człowieka do dobra najwyższego. W tym przykazaniu Augustyn określił zarówno cel miłości, jak i sposób podejścia do niego. Swą interpretacją filozof dał do zrozumienia, że ktoś, kto sprawiedliwie troszczy się o siebie samego, potrafi również zatroszczyć się o innych. W drugim człowieku zobaczy dobro i będzie pragnąć dobra dla niego. Jak pisał:

Sprawiedliwie i święcie żyje ten, kto właściwie ocenia rzeczy, to znaczy, czyja miłość jest na tyle uporządkowana, żeby ani nie kochał tego, czego nie należy, ani odwrotnie, nie zaniedbał miłować tego, co miłować trzeba; by nie kochał więcej tego, co trzeba miłować mniej; by nie miłował tak samo tego, co mniej albo więcej kochać trzeba; bądź też mniej lub więcej nie kochał tego, co tak samo miłować należy. Nie należy miłować każdego grzesznika jako grzesznika, lecz kochać każdego człowieka jako człowieka ze względu na Boga, Boga zaś dla Niego samego. A skoro Boga należy więcej miłować niż każdego człowieka, to każdy powinien Go kochać bardziej niż siebie. Także i innych ludzi trzeba kochać więcej niż własne ciało, gdyż wszystko inne miłować należy ze względu na Boga. Otóż bliźni wspólnie z nami może radować się Bogiem, czego ciało nie potrafi, gdyż żyje ono dzięki duszy rozkoszującej się Bogiem⁹³.

⁹³ Ibidem, I, XXVII, 28. (Piękno powyższego passusu oraz jego pierwotną wymowę przysłania nieco polskie tłumaczenie. W oryginalnej wersji tekstu wszędzie tam, gdzie w rodzimym przekładzie widnieje słowo „miłość”, „miłowanie” czy bezokolicznik „kochać”, figuruje *diligo* w różnych odmianach).

Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że augustyńska wykładnia przykazania jest nieco naiwna i brakuje jej wyczucia realizmu. Głębsza refleksja jednak pokazuje, że u Augustyna rzeczywiste miłowanie drugiej osoby nie jest tożsame z zapomnieniem o sobie ani równoznaczne z wyrzeczeniem się dobra dla siebie samego tylko dlatego, że się kogoś kocha i o niego troszczy. Miłowanie skupione wyłącznie na dobru drugiej osoby zachwiałoby, zdaniem Augustyna, moralny porządek.

Kochać bliźniego jak siebie samego to przede wszystkim traktować go w podobny sposób jak siebie. W pismach Augustyna oznacza to, że miłowanie drugiego nie może polegać tylko na jednostronnym obdarowywaniu innych lub nadmiernym ochranianiu ich. Autentyczne miłowanie innego implikuje także chęć posiadania dobra dla siebie samego i jego pomnażania.

Taki sposób miłowania prowadzi zatomizowane ludzkie monady do wspólnoty, w której zaciera się autonomia „ja” i „ty”. W komunii osób zanika podział na odrębne światy i powstaje relacja typu „my”. Odtąd cokolwiek zacznie się dziać w tej rzeczywistości, będzie wspólne i tylko tej wspólnoty będzie dotyczyć, ponieważ „ja” będzie pragnąć tego, czego „ty” pragnie dla siebie samego i odwrotnie⁹⁴.

Czym jest miłość? Czym ona jest, jeśli nie miłością dobra? Miłość pochodzi od kogoś kochającego i miłością otaczany jest jakiś przedmiot. Mamy więc trzy rzeczy w miłości: kochającego, rzecz kochaną oraz samą miłość. Czym jest więc miłość, jeśli nie pewnym życiem łączącym dwie istoty albo dążącym do ich zjednoczenia: kochającego i tego, co on kocha⁹⁵.

Przykazanie, jak twierdził Augustyn, wprawdzie obliguje do miłowania każdego człowieka bez wyjątku, lecz nie wzywa do powinności miłowania wszystkich ludzi w jednakowy sposób. Wszak nie każdemu można pomóc w równym stopniu. Chęć niesienia pomocy wszystkim ludziom niewątpliwie sama w sobie jest chwalebna, lecz bez jej skonkretyzowania treść przykazania rozmyłaby się w ogólnikach. Aby przykazanie stało się prawdą, którą się żyje na co dzień, trzeba najpierw zatroszczyć się o tych, którzy ze względu na czas, miejsce oraz inne

⁹⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 6.

⁹⁵ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 8, X, 14, *Pisma Ojców Kościoła t. XXV*, Poznań 1962.

okoliczności są najbliższe nas i zostali niejako losem z nami połączeni⁹⁶. Nie należy przy tym zapominać, że człowiek jest istotą, która dysponuje niewielkim repertuarem możliwości, dlatego osobami nawet z najbliższego sobie kręgu może zatroszczyć się tylko częściowo.

Częściowo miłujemy tych, którym sami pomagamy, częściowo tych, którzy nas wspomagają, jak i tych, od których zarówno sami wyglądamy wsparcia, jak i im pomoc niesiemy. Częściowo też miłujemy i tych, którym ani my nie udzielamy pomocy, ani nie oczekujemy jej od nich. Jesteśmy jednakże zobowiązani pragnąć, by wszyscy razem z nami miłowali Boga. A więc niezależnie od tego, czy my ich wspomagamy, czy przez nich my jesteśmy wspomagani, wszystko należy kierować do tego jednego celu⁹⁷.

Skoro więc nie da się zaradzić potrzebom wszystkich ludzi ani w pełni zadbać o nich tak, jakbyśmy tego pragnęli, najrozsądniej jest kierować się zasadą współmierności oraz regułą dobroczynności. Konsekwentne przestrzeganie tych prawideł mądrze limituje miłość i zapewnia odpowiednią dystrybucję troski.

Od tych norm można, a nawet należy odstąpić tylko w przypadku miłowania dobra bezwzględnego, którym jest Bóg. On jest Dobrem nieskończenie przewyższającym wszelkie inne dobra, dlatego trzeba Je miłować miłością doskonałą. Człowiek jednakże jako byt o ograniczonej naturze nigdy nie wzniesie się do poziomu miłości absolutnej. Jego przeznaczeniem jest jedynie stałe dążenie do ideału. W tym procesie wznoszenia się na wyższe stopnie nie powinien zachowywać jakiegokolwiek umiaru. Jedyną miarą w tej sytuacji jest miłowanie bez miary. Bezmierny sposób miłowania sprzyja stopniowemu napełnianiu człowieka boską miłością. Gdy jej poziom będzie bardzo wysoki i bliski doskonałości, wówczas oprócz niej nic więcej w człowieku już nie będzie. Odtąd cokolwiek człowiek uczyni, będzie nieomylnie dobre oraz moralnie prawe. Ten właśnie rodzaj miłości Augustyn nazwał mianem *caritas*.

⁹⁶ Św. Augustyn, *O wierze chrześcijańskiej*, XXVII, 29.

⁹⁷ Ibidem, XXVII, 30.

Miłością – w oryginale *caritas* – nazywam poruszenie umysłu ku radowaniu się Bogiem ze względu na Niego samego i radowaniu się sobą oraz bliźnim ze względu na Boga⁹⁸.

Naturalnie stan czystego *caritas*, o którym pisał Augustyn, jest poza zasięgiem ludzkich możliwości. Zatem czyn człowieka będzie moralnie doskonały tylko w stopniu wprost proporcjonalnym do poziomowi jego *caritas*.

Z „pełnią” *caritas* wiąże się u Augustyna jeszcze jedna ważna kwestia. Jest nią swoista dyktatura *caritas*, która żąda całkowitego podporządkowania sobie wszystkich pozostałych wartości. To zaś może się przerodzić w tyranie i zakończyć zwyrodnieniem aksjosfery. Wiele wartości nie miałyby również szansy na zaistnienie i rozwinięcie się. Tym jednowładztwem łatwo jest zubożyć spektrum aksjologicznego doświadczenia człowieka. Być może jego życie pod dyktatem jednej wartości byłoby prostsze, lecz zapewne pozbawione *theatrum* „nowopoczęcia”.

Augustyn twierdził, że „dyktatura” *caritas* nie unieważnia innych doniosłych wartości i nie odbiera im istnienia, ponieważ – jak pisał w *Objaśnieniach do Psalmów* – ktoś, kto w pełni osiągnie miłość, posiadać równocześnie wszystkie inne wartości⁹⁹. Niewątpliwie powyższa konstatacja Augustyna brzmi optymistycznie, lecz zakrawa na czystą tautologię i niewiele wyjaśnia.

Wprawdzie zdarza się niekiedy, że pewne grupy doniosłych wartości chwilowo są wprzęgnięte w usługiwanie innym układom wartości, lecz nie może to być stała sytuacja. Tymczasem Augustyn miał na uwadze stan ludzkiej egzystencji permanentnie spełniającej się wyłącznie pod znakiem *caritas*. Nie wszystko, co dzieje się w złożonym świecie poznania, przeżycia czy tworzenia, da się objaśnić z pozycji jednej nadrzędnej wartości.

⁹⁸ Ibidem, III, 16.

⁹⁹ Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, 31, 5.

2.1.5. Elementy wzmacniające caritas

Według Augustyna do utrzymania kontinuum rozwoju *caritas* potrzebne są jeszcze dwa elementy: bojaźń oraz cierpliwość. Bojaźni, o której pisał filozof, nie należy utożsamiać z lękiem przed karą za naruszenie ładu moralnego, lecz raczej z szacunkiem wobec niego. Ten typ bojaźni w pewnych zakresach przypomina nieśmiałość, napięcie uwagi oraz stan czuwania ludzkiego bycia¹⁰⁰.

Cierpliwość natomiast polega na trzymaniu się zasad moralnych oraz oporze wobec pożądania. Jego zdaniem deficyt niecierpliwości zagraża człowiekowi utratą szansy na spełnienie wyższego dobra¹⁰¹. Niebezpieczeństwo wynika z tego, że niecierpliwi ludzie w pewnym sensie są pozbawieni ochronnego pancerza. Bez tej osłony łatwo ulegają zachciankom i narażają się na regres moralny, a co gorsza – często sięją zamęt społeczny.

Naturalnie oprócz Augustyna podobne intuicje w przedmiocie cierpliwości można spotkać w wielu greckich szkołach filozoficznych oraz u innych myślicieli wczesnochrześcijańskich. Na przykład w traktacie Tertuliana *De patientia* cierpliwość jest środkiem do moralnego rozwoju człowieka. Jest ona cenna zwłaszcza dla troski i dynamiki wiary, gdyż „kieruje pokojem, wspomaga miłość, rozpacz na drogę prowadzi, na skrucę czeka, pokutę zamyka, nad ciałem panuje, ducha bierze w opiekę, język poskramia, rękę karzącą powstrzymuje, pokusy obala, zgryzoty wypędza, męczarniom kres kładzie, ubogich pociesza, (...) choremu godziny skraca, zdrowego nie gryzie, wierzącego cieszy, (...) kobietę zdobi, a mężczyznę czyni doskonałym. U chłopców widziana zasługuje na miłość, u młodzieńców na poszanowanie. Dla każdego rodzaju i do każdego wieku nadaje się cierpliwość doskonale”¹⁰².

Poza wymiarem moralnym i teologicznym cierpliwość u Tertuliana nosi jeszcze znamiona estetyczne. Filozof uwypuklił je poprzez spersonifikowanie cierpliwości w kobiecej postaci. Na niezwykłość jej wyglądu składa się spokojne oblicze, gładkie czoło wolne od zmarszczek

¹⁰⁰ Ibidem, VI, VII, 9.

¹⁰¹ Św. Augustyn, *O cierpliwości*, III, 3, „Vox Patrum” 1999, t. 36–37.

¹⁰² Tertulian, *O cierpliwości*, 15, [w:] J. Sajdak, Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. *Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949.

niepokoju i bruzd gniewu. Słowem „namalowany” obraz cierpliwości dopełniają jeszcze pogodne oczy oraz usta wyrażające powagę i skupienie. Do wymogów wizualizacji cierpliwości Tertulian dostosował również cerę na jej twarzy. Symbolizuje ona zdrowe i niewinne życie. Z całością postaci koreluje jej schludny, umiejętnie skrojony i trafnie dobrany pod względem barwy kostium. Myśliciel udrapował cierpliwość białym strojem, dobrze przylegającym do ciała¹⁰³.

Niewątpliwie tym retorycznym chwytem uczynił cierpliwość atrakcyjną i zasługującą na zainteresowanie. Więcej, godną nawet umizgów oraz posiadania. Nic więc dziwnego, że zwięźczał swe dzieło słowami przypominającymi inwokację do czytelnika: „Złóżmy w ofierze cierpliwość serca i cierpliwość ciała”¹⁰⁴.

Do cierpliwości zachęcał również św. Cyprian. W traktacie *O pożytku cierpliwości* usiłował wykazać, że jest ona między innymi fundamentem troski. Cierpliwość to gleba, w której troska się zakorzenia. Bez tego podłoża troska nie mogłaby istnieć samodzielnie, ponieważ oderwana od niego ulega atrofii. Troska i cierpliwość jawią się u św. Cypriana jako nierozdzielna para wartości wzajemnie się implikujących¹⁰⁵. W poglądach przywołanych myślicieli cierpliwość posiada wiele jasnych stron. Rozsądek jednakże podpowiada, aby w imię mądrej troski nie zapominać także o granicach cierpliwości, które w pewnych okolicznościach można, a nawet powinno się przekroczyć.

Niewątpliwie wiele kwestii poruszonych przez Augustyna w jego koncepcji *caritas* jest nader przenikliwych filozoficznie i ponadczasowych. Inne zostały zaledwie przez niego zasygnalizowane, lecz nigdy nie doczekały się szerszego rozwinięcia. Jego teoria, choć ciekawa, jest jednak obciążona niekonsekwencją semantyczną. Kontrowersje budzi synteza sensu pojęć, które ukute zostały w różnych szkołach filozoficznych o odmiennych tradycjach kulturowych. Dyskusyjne są ponadto wypowiedzi o charakterze stwierdzającym, zwłaszcza w kwestiach, na których temat wiedza dopiero się rodziła. Ale pomimo licznych trud-

¹⁰³ Ibidem, 15.

¹⁰⁴ Ibidem, 16.

¹⁰⁵ Św. Cyprian, *O pożytku cierpliwości*, 15, Pisma Ojców Kościoła t. XIX, Poznań 1937.

ności przyznać trzeba, że Augustynowi udało się w miarę wyrażnie nakreślić zarys filozofii troski.

Z jego perspektywy pielęgniarstwo jawiło się jako profesja o znamionach wręcz boskich. Pielęgniarki zaś przypominały kapłanki służące w „świątyni” troskliwego bóstwa, których obowiązkiem była cierpliwa dbałość o ludzi powierzonych ich opiece i naśladowanie idealnego wzoru troski we wszystkich jej wariantach. W wytrwałym dążeniu do realizacji *caritas* miały one okazję do spełnienia najdonioślejszych wartości swojego istnienia i nadania własnej pracy najgłębszego sensu. Ich zajęcie nabierało cech nieomal sakralnych oraz stanowiło czynność nasyconą metafizycznym pierwiastkiem.

Na terenie anglosaskiej filozofii pielęgniarstwa augustyński „śpiew” *unisono* przycichł dopiero pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku¹⁰⁶. W Polsce natomiast przerwany został wcześniej, bo już w drugiej połowie lat czterdziestych. Od tego momentu w idei troski oficjalnie pobrzmiwać zaczęła marksistowska nuta. Dźwięczała w niej materialistyczna wizja człowieka wolnego od wszelkiej metafizyki. Nowa koncepcja zakładała odmienny sens życia ludzkiego i gdzie indziej upatrywała siedlisko najwyższego dobra.

Etyka marksistowska za ostateczną normę moralną i *summum bonum* uznała człowieka, a nie Boga. O tym odwróceniu hierarchii wartości sporo niegdyś rozprawiano w kręgach rozmaitych intelektualistów¹⁰⁷. Doszli oni do zgodnego wniosku, że w etyce marksistowskiej każdy człowiek jako wartość najwyższa stanowi konkretne i niepowtarzalne w swej osobowej strukturze indywiduum¹⁰⁸. Człowiek jest sumą dobra niezależnie od swego pochodzenia, zdolności, przekonań, stanu zdrowia czy typu działalności. To alfa i omega komunistycznej moralności¹⁰⁹. Istota ludzka jest w niej traktowana w kategoriach celu samego w sobie i nadrzędnego punktu odniesienia wszelkich poczynąń¹¹⁰.

¹⁰⁶ R.R. Dingwall, op. cit., s. 14.

¹⁰⁷ M. Michalik, *Etyka marksizmu i moralność socjalistyczna*, [w:] *Etyka*, red. H. Jankowski, Warszawa 1980, s. 248.

¹⁰⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1981, s. 7.

¹⁰⁹ M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Kraków 1966, s. 55.

¹¹⁰ M. Fritzhand, *Mysł etyczna młodego Marksa*, Warszawa 1961, s. 50.

Człowiekowi wyłącznie podporządkowane są wszystkie inne wartości. Liczy się tylko jego dobro oraz szczęście.

Do realizacji tych wartości niezbędne jest, jak głosi etyka marksistowska, zastosowanie dwóch reguł. Pierwsza z nich, zwana zasadą samorealizacji, nakazuje przestrzeganie praw człowieka do jego wszechstronnego samospełnienia. Drugie prawidło, określane jako pryncypium uspołecznienia, żąda kategorycznie od każdego człowieka, aby podczas własnej samorealizacji odnosił się do innych ludzi z życzliwością i nie wyrządzał im szkody.

Wielu etyków utożsamia zasadę uspołecznienia z uniwersalną normą braterstwa i solidarności międzyludzkiej¹¹¹. Dzięki niej ludzie mogą stworzyć wspólnotę osób połączonych z sobą serdecznymi uczuciami¹¹². Los człowieczy zależy tylko od ludzkich możliwości, a nie od uzdolnień boskiego pochodzenia. Jeśli człowiek potrafi, zdaniem Marksa, wyrzec się miłości do Boga i zastąpić ją jedynie miłością do człowieka, wtedy dopiero zmniejszy część cierpień nękających ludzkość oraz przyczyni się do zhumanizowania warunków egzystencji.

Nic zatem dziwnego, że Marks w swej koncepcji na ideał moralny obrał mitycznego Prometeusza. Postać Prometeusza jest dla Marksa nie tylko symbolem niezgody na wszelkie nierówności społeczne odczowieczającebyt ludzki czy znakiem reprezentującym życzliwość wobec ludzi, ale przede wszystkim przejawem urzeczywistnienia filozofii troski o racjonalnym kształcie¹¹³.

Ogólną wymowę idei troski w filozofii pielęgniarstwa według zaleceń etyki marksistowskiej skonkretyzowano w Kodeksie Etyki Zawodowej Pielęgniarki. Zostały one zatwierdzone w lutym 1973 roku na V Krajowym Zjeździe Polskiego Towarzystwa Pielęgniarskiego. O obliczu troski przesądzały zadania socjalistycznej służby zdrowia oraz rola pielęgniarki w tejże służbie¹¹⁴. Funkcja pielęgniarki miała polegać mię-

¹¹¹ Ibidem, s. 56.

¹¹² Ibidem, s. 57.

¹¹³ M. Fritzhand, *Człowiek, humanizm, moralność. Ze studiów nad Marksem*, Warszawa 1961, s. 124.

¹¹⁴ Odnośnie do powyższej kwestii sporo i przenikliwie pisano choćby na łamach czasopisma „Pielęgniarka i Położna”. Zob. np.: J. Kowalczyk, *Jubileuszowy Zjazd „Pielęgniarka*

dzy innymi na mobilizacji sił i środków niezbędnych do realizacji zadań wytyczonych przez VI Zjazd Partii¹¹⁵. Partia nałożyła na pielęgniarstwo obowiązek krzewienia socjalistycznych zasad, pracę pielęgniarek zaś porównała do prometejskiego wyczynu. Fetyszyzowała powszechną jednomyślność we wszystkich aspektach pielęgniarstwa i sądziła, że jedna ściśle określona wykładnia pojęcia troski jest czymś najlepszym.

Gwoli prawdy historycznej należy wyraźnie podkreślić, że znakomita większość pielęgniarek wykazała się dużym hartem ducha i skutecznie broniła się przed autorytarnym narzuceniem sobie funkcji apostołów marksizmu. Ich opór był nie tylko chwalebny, lecz także słuszny, ponieważ historia negatywnie zweryfikowała zasadność wielu postulatów etyki marksistowskiej. Przyznać jednak trzeba, że w sferze teoretycznej były one dość spójne oraz solidnie ugruntowane w przyjętej przez marksizm filozofii człowieka. Wolno się z nimi nie zgadzać, ale nie można im zarzucać braku koherencji i klarowności¹¹⁶.

Po wygaśnięciu marksistowskiego światopoglądu w Polsce na terenie filozofii pielęgniarstwa znów słysząc echo sensu troski w ujęciu św. Augustyna, ale tym razem w tonacji nadanej mu przez Jana Pawła II, który połączył je z przypowieścią o miłosiernym Samarytaninie. Parabola ta wskazuje na typ odnoszenia się każdego człowieka do ludzi cierpiących. „Nie wolno ich »mijać« – pisał papież – przechodzić z obojętnością, ale winniśmy przy nich »zatrzymać się«. Miłosiernym Samarytaninem jest każdy człowiek, który zatrzymuje się przy cierpieniu drugiego człowieka, jakiegokolwiek by ono było”¹¹⁷. Jan Paweł II w ostatniej części listu *Salvifici doloris* próbował powiedzieć, że owo „zatrzymanie się” nie oznacza dla niego ciekawości, lecz gotowość. Polega ona na otwarciu wewnętrznej dyspozycji, która ma również swój uczuciowy oddźwięk przejawiający się we wzruszeniu wywołanym nieszczęściem cierpiącego człowieka.

i Położna” 1973, nr 3, s. 29; T. Jaras, *Etyka i deontologia w zawodzie pielęgniarki*, „Pielęgniarka i Położna” 1984, nr 1, s. 21.

¹¹⁵ H. Jania, *V Krajowy Zjazd*, „Pielęgniarka i Położna” 1973, nr 4, s. 29.

¹¹⁶ Warto zauważyć, że reperkusje etyki marksistowskiej są nadal obecne w najnowszej deontologii pielęgniarstwa.

¹¹⁷ Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, VII, 28, Watykan 1984.

Wzruszenie papież zdaje się identyfikować z wrażliwością oraz współodczuwaniem z cierpiącym. Jednakże to nie współczucie, według papieża, jest głównym czynnikiem, który warunkuje postawę wobec cierpiącego, tylko miłość i solidarność z nim¹¹⁸. Te dwa elementy są bodźcami do działania zorientowanego na niesienie ulgi. Jak wynika z *Salvifici doloris*, ideał samarytańskiej pomocy nie może ograniczać się jedynie do wsparcia duchowego, ale ma zakończyć się skutecznym rozwiązaniem problemu. Pomoc ta wymaga zatem także nakładu środków materialnych. Według sugestii Jana Pawła II parabola miłosiernego Samarytanina z jednej strony mówi o bezinteresownym „dawaniu” siebie, a z drugiej o dobrowolnym dzieleniu się tym, co się posiada. „Miłosierne Samarytanin – podsumowuje papież – to człowiek zdolny do takiej właśnie daru z siebie samego”¹¹⁹.

Owa kwestia, zdaniem Jana Pawła II, należy do kluczowych zagadnień całej chrześcijańskiej antropologii oraz jest jednym z fundamentalnych składników ogólnoludzkiej kultury moralnej i cywilizacji¹²⁰. Dla Ojca Świętego samarytańską profesją jest zwłaszcza zawód lekarza i pielęgniarki, który z czasem przybrał zorganizowane formy instytucjonalne. Skoro więc obydwa zawody są miejscem spełniania się samarytańskiej troski o najwyższej moralnej próbie, powinny nadal pozostać wierne jej regułom.

Tymczasem trudno je pogodzić z ideą sprawiedliwości w medycynie lub pielęgniarstwie czy hierarchią potrzeb pacjentów, dysponując przy tym ograniczonymi środkami. Archetyp miłosiernego Samarytanina nic też nie mówi o granicy darowania siebie ani pomagania innym. Nie rozwiązuje podstawowej kwestii: któremu cierpiącemu najpierw powinna udzielić pomocy pielęgniarka, gdy poszkodowanych jest wielu naraz, i jakie do tego zastosować kryteria? Czy ma ona kierować się miernikiem tylko medycznym? Czy może wziąć pod uwagę jeszcze inne elementy? Nie wiadomo ponadto, co dokładnie oznacza termin „skuteczna pomoc” oraz kto ma o tym decydować: cierpiący, pielęgniarka, politycy, duchowni czy pracownicy instytucji, która zarządza pań-

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem, VII, 29.

¹²⁰ Ibidem.

stwowymi funduszami przeznaczonymi na opiekę zdrowotną. Wszak każda z tych osób będzie odmiennie definiować ów termin i mieć o nim inne wyobrażenie. Nieodparcie nasuwa się pytanie: Czy ratować i pomagać komuś wbrew jego jasno wyrażonej woli?

Powyższych pytań oraz wiele innych możliwych do sformułowania nie uchyli dziś siłą perswazji figura miłosiernego Samarytanina, ale swym humanitarnym przesłaniem na pewno ociepli chłód niektórych racjonalnych postulatów etyki pielęgniarstwa. Być może dlatego również poza Polską w polifonicznym chórze filozofów wybrzmiewa z niepokojącym dysonansem jego własna melodia.

Część II

Wpływ filozoficznego dyskursu na pojmowanie idei troski we współczesnym pielęgniarstwie

We współczesnym pielęgniarstwie augustyńską melodię wykonywaną przez różne głosy zastępuje druga skrajność. Dziś pielęgniarstwo przypomina rozległe pole, na którym ścierają się rozmaite filozoficzne dyskursy. Rozbijają one jednorodny horyzont refleksji o idei troski i skazują myślenie na ciągłe dryfowanie. Wśród różnorodności można znaleźć rozwiązania imponujące intelektualną przenikliwością, objaśnienia synkretyczne lub przestarzałe schematy pojęciowe, które wyrażają znane treści, ale za pomocą nieco uwspółcześnionej terminologii. Uwagę w pielęgniarstwie najczęściej przyciągają poglądy myślicieli związanych z nurtem egzystencjalno-fenomenologicznym, filozofią dialogu, aksjologią lub feminizmem.

1. Idea troski w perspektywie egzystencjalno-fenomenologicznej

W recepcji kierunku egzystencjalno-fenomenologicznego przewijają się wątki z filozofii Sørensa Kierkegaarda, Gabriela Marcela czy Jeana-Paula Sartre'a. Najwięcej czasu pielęgniarstwo poświęcało jednakże koncepcji Martina Heideggera, który pojęcie troski utożsamiał z *esse* ludzkiego bycia¹²¹.

Warto zatem przyjrzeć się źródłom jego popularności w pielęgniarstwie i zająć wobec niej własne stanowisko. Nie będzie ono jednak polegało na rekonstrukcji całości poglądów Heideggera, jako że zostały one

¹²¹ M.E. Johnson, *Heidegger and Meaning: Implications for Phenomenological Research*, „Nursing Philosophy” 2000, vol. 1, nr 2, s. 134.

omówione przeze mnie w odrębnym studium, lecz na przypomnieniu kilku głównych kategorii¹²².

Na pierwszy rzut oka здаwać by się mogło, że heideggerowskie pojęcia takie jak: troska, zatroskanie, troskliwość, „bycie przy”, „bycie z” są już jakoś znajome. Wszak o trosce rozważanej w perspektywie ludzkiego bycia rozprawiał św. Augustyn czy Mistrz Eckhart¹²³. Chciałoby się zatem zaakceptować tezy Heideggera i uznać za filozoficzne wytlumaczenie idei troski. Tymczasem Heidegger, choć wzorował się na antropologii wymienionych powyżej myślicieli, inaczej interpretował byt ludzki oraz sens troski. Człowiek jest według niego bytem przypadkowo rzuconym w świat i wydanym na działanie pustoszącej nicości. To indywiduum wyzbyte jakiegokolwiek nadziei i przesyczone trwogą przed nieuchronnym kresem istnienia. Jedynym punktem jego odniesienia jest on sam oraz bycie, którego kształt może dowolnie profilować i arbitralnie nadawać mu nowe znaczenia, a nie jakaś metafizyczna prazasada.

Troska u Heideggera nie legitymuje się metafizycznym rodowodem i w niczym nie przypomina swej pierwotnej postaci, pomimo przyznania jej ontologicznego statusu. Jej pojmowanie daleko odbiega od dawnego zakresu semantycznego. Śmiało można o niej powiedzieć, że nie jest tym, czym wydaje się być, ani czymś, z czym można ją porównać. Każda próba zbliżenia się do jej prawdy wiedzie myśl w labirynty semantycznej enigmaty. O naturze troski wolno co najwyżej snuć domysły, z których każdy będzie tylko prawdopodobny. Bez ryzyka uproszczeń zasadnie można stwierdzić, że troska u Heideggera jawi się jako samotna monada, którą filozof zamknął w solipsystycznym milczeniu.

1.2. Ontologiczno-egzystencjalny wymiar troski

Poznanie owej monady nie jest łatwe, gdyż dostępu do niej bronią terminy, którym filozof odebrał dawny sens i nadał nowe znaczenie. Jego dzieło *Bycie i czas* poświęcone tematyce troski jest swoistym zabiegiem językowym. Od wielu podstawowych pojęć filozofa nie można przeto

¹²² Z. Pucko, *O paradygmacie troski w filozofii pielęgniarstwa inspirowanym myślą Martina Heideggera*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 2006, t. 69, z. 3–4, s. 157–167.

¹²³ R. Schürmann, *Meister Eckhart. Mystic and Philosopher*, London 1972, s. 210–220.

oczekiwać jednoznaczności ani spodziewać się po nich ekspresji jedno-myślności¹²⁴.

Z niejasnością pojęciową blisko skorelowana jest kultura filozofowania Heideggera. Wiadomo, że nie był on filozofem zmierzającym do prawdy za pośrednictwem logicznych dociekań. Myślenie według sztywnych reguł logiki traktował w kategoriach *wynaturzenia*¹²⁵, a nie wypełnienia prawdziwego powołania filozofii¹²⁶. Specyfikę metody jego myślenia najtrafniej oddaje metafora drogi. Tą metaforą też filozof tytułował niektóre zbiory swoich pism. Wśród nich pojawiają się więc: *Drogi leśne*, *Znaki drogi*, *Rozmowy na polnej drodze* oraz *Polna droga*. Obraną przez siebie strategię potwierdził jeszcze kilka dni przed własną śmiercią, opatrując przygotowane do druku zbiorowe wydanie własnych pism mottem: „Drogi – nie dzieła”¹²⁷.

Heideggerowską drogę myślenia charakteryzuje określona topografia. Myśl wcale nie biegnie po gładkiej i bezpiecznej drodze wiodącej do celu widniejącego na horyzoncie. Myślenie raczej błądzi po splątanych ścieżkach bądź też przemierza błędne drogi pełne niespodzianek oraz nieoczekiwanych zwrotów. Wędrowanie myśli po bezdrożach oznacza u Heideggera ciągle kwestionowanie „prawdy własnych założeń i przeszerzeni własnych celów”¹²⁸.

Metafora bezdroży prowokuje do pytań: Czego myśl wążająca się po drogach wiodących donikąd właściwie szuka? Według Heideggera myśl uporczywie tropi przejawy autentycznego bycia, nasłuchuje jego prawdy i stara się dobrać do jej eksplikacji odpowiednie słowa¹²⁹. Nietety, broni się ona przed pojęciowym opanowaniem i nie poddaje się jednoznacznej interpretacji¹³⁰.

¹²⁴ K. Michalski, *Słownik terminologiczny*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 337.

¹²⁵ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Poślowie*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 53.

¹²⁶ B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997, s. 36.

¹²⁷ J. Mizera, *Przedmowa*, [w:] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, Kraków 1996, s. 7.

¹²⁸ M. Heidegger, *Czas światoo obrazu*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 128.

¹²⁹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Poślowie*, op. cit., s. 56.

¹³⁰ J. Paley, *Heidegger and the Ethics of Care*, „Nursing Philosophy” 2000, vol. 1, nr 1, s. 64–75.

1.2.1. Komponenty troski

Z prób ujęcia prawdy bycia w sztywne reguły języka i zamknięcia jej w ubóstwie słowa można przynajmniej dowiedzieć się, że *zatroskanie* i *troskliwość* nie zawsze są identyczne z pojęciem *troski*¹³¹. Dla filozofa to raczej różne pojęcia konotujące odmienne treści. Różnicę między nimi unaocznia egzystencjalna analityka bytu ludzkiego. Opierając się na nich, można stwierdzić, że troska jest ontologiczną podstawą bycia, które na płaszczyźnie realnej ludzkiej egzystencji przejawia się w trojański sposób. Metody manifestowania się troski filozof nazywa egzystencjami lub momentami. Pierwszym jest moment *wybiegania w przód*, drugim moment *bycia już w świecie*, a trzecim moment *bycia przy*¹³².

1.2.2. Moment wybiegania w przód

Moment *wybiegania w przód* komunikuje o tym, że egzystencja ludzka nie jest statyczna, lecz jest zjawiskiem dynamicznym, będącym stale *in statu nascendi*. To stwierdzenie nie jest niczym nowym, wszak w filozofii często bywało powtarzane w wielu wariantach. Pogląd, że egzystencja ludzka nie jest fenomenem raz na zawsze ukształtowanym, już od dawna należy do truizmów. Pozostawiając specjalistom dyskusję na temat oryginalności tezy Heideggera, trzeba wyraźnie podkreślić, że filozof postrzegał egzystencję jako dziejący się proces, w którym człowiek może siebie urzeczywistnić wtedy, gdy pozostaje otwarty na przyszłość. Myśl tę filozof wyraził konstrukcją *wybieganie-w-przód*¹³³. Z tym że Heidegger nie pojmował jej w kategoriach projektu lub starannie opracowanego scenariusza na życie, który w niedalekiej przyszłości będzie wiernie realizowany, lecz jako pewną możliwość ludzkiego jestestwa¹³⁴.

¹³¹ B. Dembiński, *Humanizm w filozofii M. Heideggera*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 11–12, s. 112.

¹³² M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 277.

¹³³ Ibidem, s. 207.

¹³⁴ Ibidem.

1.2.3. *Moment bycia w świecie*

Człowiek pomyślany przez Heideggera jako możliwość bycia nie realizuje się poza konkretną czasoprzestrzenią. Jego egzystencja jest uwikłana w świat empiryczny i uwarunkowana określonym kontekstem¹³⁵. To *bycie w świecie* jest pierwotnym przeznaczeniem człowieka oraz wyrazem skazania na świat. Kondycję *bycia-w-swiecie* filozof nazywa *faktycznością* lub *rzuceniem w świat*¹³⁶. Człowiek rzucony w świat odnajduje siebie jako kogoś, kto stworzył sobie w nim domostwo i już jakoś w tym domostwie pomieszkuje. Dla Heideggera zamieszkiwanie w owym domostwie zawsze przesycia określony nastrój.

Podstawowym nastrojem egzystencji człowieka jest trwoga. Co ona dokładnie oznacza, tego Heidegger nie wyjaśnił. Wiadomo jedynie, że nie jest to stan psychiczny. Myśliciel sugeruje, jakoby był to fenomen egzystencjalno-ontologiczny, który wskazuje na poczucie nieswojskości z powodu *bycia w świecie*¹³⁷. Trwoga wprawia człowieka w ciągłe zaniepokojenie. Stan ów filozof poetycko zobrazował wyrażeniem *niebycie w swoim domu*¹³⁸. Owo swoiste wydziedziczenie ze swojego domostwa Heidegger identyfikował z brakiem autentyzmu. Powodem pozbawienia człowieka tej osobiwie rozumianej „ojcowizny” jest wszystko to, do czego człowiek przywiązuje się na co dzień.

1.2.4. *Moment bycia przy*

Codziennie życie człowieka w świecie polega na *zamieszkiwaniu przy, byciu spokrewnionym z, byciu obeznanym z, dbałości o, byciu w jako*¹³⁹. Naturalnie określeniom *przy, o, z* Heidegger nie nadaje konotacji przestrzennych¹⁴⁰. Tu wcale nie chodzi o bardzo małą odległość, między człowiekiem a człowiekiem lub między człowiekiem a jakimś przed-

¹³⁵ Ibidem, s. 162–164.

¹³⁶ Ibidem, s. 252.

¹³⁷ Ibidem, s. 264–266.

¹³⁸ Ibidem, s. 267.

¹³⁹ Ibidem, s. 75–76.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 76.

miotem. Przytoczone określenia „wskazują raczej na przynależność, współprzynależność, nierozzerwalność bycia Dasein i świata”¹⁴¹.

W ten sposób Heidegger wyraźnie artykułuje, że człowiek jako bycie w świecie od początku swego zaistnienia jest już przy rzeczach¹⁴². Zatem *bycie przy* może oznaczać intencjonalną relację człowieka do własnego bycia i bycia wokół niego w ogóle. Ów stosunek w zależności od typu adresata przyjmuje charakter *zatroskania* albo *troskliwości*¹⁴³. Zatroskanie w zasadzie odnosi się do rzeczy oraz istot niebędących ludźmi, zaś troskliwość dotyczy przede wszystkim ludzi.

1.2.5. Zatroskanie

W zatroskaniu człowiek traktuje napotkane w swoim otoczeniu byty głównie przedmiotowo. One mają dla niego walor wyłącznie narzędzi¹⁴⁴, których się używa i którymi się umiejętnie manipuluje. Narzędzia są poręczne i zawsze do czegoś służą tak długo, dopóki są przydatne. Dlatego zatroskanie nastawione jest na *wytwarzanie czegoś, obsługiwanie, stosowanie, podejmowanie, zarzucanie, pozwalanie czemuś przepaść, zaniechanie, rezygnację, pomijanie*¹⁴⁵. Zatroskanie, jak wynika z wypowiedzi Heideggera, to również zaaferowana krzątania wokół spraw błahych i nieustanna pogoń za namiastkami troski, które mają coś *dostarczyć, załatwić* lub coś *zorganizować*¹⁴⁶. Zatroskanie jest strategią na życie uzależnioną od rzeczy, które oddalają je od prawdy własnego bycia i jego rozumienia.

1.2.6. Troskliwość niepełna

Również troskliwość, poza pewnymi wyjątkami, posiada odcień negatywny¹⁴⁷. W powszedniej koegzystencji ludzi może ona wystąpić na

¹⁴¹ B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990, s. 72.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 273.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 103.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 78–80.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 80.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 174.

przykład w niepełnej wersji. Wówczas manifestować się będzie nie tylko *byciem dla siebie*, ale równocześnie *przeciw sobie czy bez siebie*¹⁴⁸. Ten gatunek troskliwości w rzeczy samej *rozmija się* z innymi ludźmi i pozostaje wobec nich *obojętny*¹⁴⁹, aż do granic bezwzględności włącznie. W takiej troskliwości właściwie nie ujmuje się drugiego człowieka jako równorzędne jestestwo, lecz traktuje się go zgodnie z logiką uprzedmiotowienia jako narzędzie będące zaledwie środkiem do celu, a nie celem samym w sobie.

1.2.7. Troskliwość upadła w Się

Inny typ troskliwości przejawia się w chęci zrozumienia siebie samego. Lecz o dziwo byt ludzki pragnie je osiągnąć nie z pozycji własnej jaźni, tylko z punktu widzenia innych zewnętrznych bytów¹⁵⁰. W rezultacie tak ujmowanej troskliwości człowiek, zamiast ujawnienia najbardziej osobistych treści egzystencji, zamyka sobie do nich dostęp. Co gorsza, w sposobach myślenia i działania obcych sobie bytów rozmywa swą niepowtarzalność tak bardzo, że prawie zanika jego odmienność. Wraz z utratą własnej tożsamości ginie indywidualność człowieka i następuje jego *upadek*¹⁵¹ w anonimowe Się.

Upadek w Się stanowi wypadkową powszedniego sposobu bycia ludzi w świecie¹⁵². W owym Się to, co inne, ciekawe czy głębokie, zostaje sprowadzone do stanu banalności. Przeciętność Się staje się zaprzysięgłym wrogiem wszelkiej rzetelności, intymności i tajemnicy. Bezosobowe Się w stadium upadku urasta do rangi dyktatora ustanawiającego powszechną tyranię *dwuznaczności, zagubienia, ucieczki przed samym sobą, zatrąty, gadaniny, pisaniny oraz niewłaściwości*¹⁵³.

Łatwo spostrzec, że przytoczone słowa są nacechowane wartościowaniem ujemnym, lecz za ich pomocą filozof wcale nie zamierzał opisy-

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 173.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 179.

¹⁵¹ Ibidem, s. 261.

¹⁵² Ibidem, s. 180–183.

¹⁵³ Ibidem, s. 246–250.

wać bycia pomniejszonego lub *ciemnej strony jestestwa*¹⁵⁴. Także gadania i pisanina nie zawiera u Heideggera sensu dyskredytującego bycie¹⁵⁵. Upadanie rozważane w powyższym kontekście nie wyraża żadnej negatywnej oceny wartościującej¹⁵⁶. Te terminy „mają służyć – jak zauważył Jacek Filek – charakterystyce wyłącznie ontologicznej, zatem z ontycznego punktu widzenia muszą pozostać określeniami czysto formalnymi, pustymi”¹⁵⁷. Myśli Heideggera raczej obca jest wszelka moralizująca krytyka codzienności ludzkiego bycia i jego upadania.

1.2.8. Troskliwość zastępczo-zdominowująca

Naturalnie wymienione wcześniej negatywne odmiany troskliwości nie wyczerpują jeszcze całego ich repertuaru, ponieważ Heidegger zaliczył do niego także troskliwość *zastępczo-zdominowującą*¹⁵⁸. Jej specyfika polega na odbieraniu drugiemu człowiekowi tego wszystkiego, co dla niego jest ważne, i całkowitym przejęciu jego spraw na siebie. Innymi słowy, pozbawia się drugiego jego własnej troskliwości, *zajmując*¹⁵⁹ jego miejsce. Drugi, ogołocony niejako ze swojej troskliwości oraz wydarty ze swojego miejsca, wycofuje się z wszelkiej aktywności albo pasywnie wyczekuje aż do chwili, w której zastępujący go osobnik zwróci mu wcześniej odebrany przedmiot zatroskania. Jeśli ten przedmiot zostanie drugiemu kiedyś oddany, to i tak nie będzie już posiadał swej pierwotnej jakości, lecz nosić będzie cudze piętno. Taką troskliwością, zdaniem Heideggera, „można innego uzależnić i zdominować”¹⁶⁰, a to *de facto* deformuje właściwe pojęcie troski. Dopiero troskliwość *występująco-uwalniająca*¹⁶¹ jest najbliższa idei troski.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 245.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 241.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 249.

¹⁵⁷ J. Filek, *Heideggera ideał egzystencji a materialna etyka wartości*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 2, s. 92.

¹⁵⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 174.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 174.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Ibidem.

1.2.9. *Troskliwość występująco-uwalniająca*

Troskliwość *występująco-uwalniająca* jest ostatnim rodzajem troskliwości, o którym Heidegger nadmienia, i stanowi całkowite przeciwieństwo wszystkich dotychczas wzmiankowanych odmian tego pojęcia. W zamyśle filozofa ten gatunek troskliwości ma wybiegać w przyszłość przed drugiego oraz występować przed egzystencjalną możliwość jego bycia. Troskliwość wychodzi naprzód nie po to, aby człowiekowi coś z egzystencji zabrać, lecz odwrotnie – występuje przed niego w celu zwrócenia mu w najodpowiedniejszy sposób jego własnej troski. Owa troskliwość różni się od innych jeszcze i tym, że z natury swej odnosi się wprost do całej egzystencji drugiego człowieka, a nie do jakiegoś jej aspektu, cechy osobowości lub innej rzeczy, którą on posiada.

Z sugestii Heideggera wynika, iż troskliwość *występująco-uwalniająca* ma pomagać innemu człowiekowi „przejrzeć siebie w swej trosce i stać się ku niej wolnym”¹⁶². Ta niezbyt klarowna wypowiedź myśliciela w gruncie rzeczy dotyka zasadniczej kwestii w idei troski, czyli warunków jej spełnienia wobec siebie oraz względem innych. Niezrozumiałe jest natomiast, dlaczego troskliwość zwrócona jest ku przyszłości i prawie nie dotyczy teraźniejszości. Pomimo nadmienionych niejasności należy jednak w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że w ten sposób rozumiana kategoria troskliwości weszła na trwałe do podstawowej aparatury pojęciowej filozofii pielęgniarstwa.

1.2.10. *Sumienie jako zew troski*

Podstawowym kryterium jej spełnienia jest usłyszenie zewu troski w mowie sumienia, która apeluje o powrót ludzkiego jestestwa do siebie i wyzwolenie się od maskującego upadania¹⁶³. Niestety, opis fenomenu sumienia również został całkowicie podporządkowany założeniom myśli filozofa. Stąd jego interpretacja jest diametralnie odmienna od znanych dotychczas w filozofii teorii w tym przedmiocie. W nowym świetle zewu troski nie można kojarzyć z tradycyjnym wewnętrznym

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Ibidem, s. 378.

głosem świadomości moralnej raz napominającym, a kiedy indziej czyniącym wyrzuty i wzbudzającym poczucie winy.

Z perspektywy życia codziennego zew jest głosem nawet obcym, jakby nienależącym do zwykłego świata. Według filozofa zew troski właściwie wcale nie jest żadnym głosem, lecz tylko milczeniem, które znakomicie obywa się bez słów oraz dźwięku. Będąc bezsłowne i bezgłośnie, nie wzywa do czegoś konkretnego, na przykład zachowania przyzwoitości¹⁶⁴.

Milczący zew wzywa ludzkie jestestwo tylko „w ciszę samego siebie”¹⁶⁵ i apeluje, by ono „stało się ciche”¹⁶⁶. Dopiero w ciszy, zamilknięciu oraz niezmaconej samotności bycie jestestwa może niejako pokazać się sobie samemu¹⁶⁷ i „odsłonić się jako troska”¹⁶⁸. Ale by usłyszeć zew troski w zgiełku codzienności, jestestwo musi wykazać gotowość do jego wysłuchania. Tę gotowość jestestwa Heidegger nazywa *zdecydowaniem na siebie samo*¹⁶⁹, które jest zarazem najautentyczniejszym sposobem otwarcia na możliwości pozwalające również „współbytującym innym »być« w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości”¹⁷⁰.

Z przywołanego fragmentu nie wiadomo, czym w istocie jest zdecydowanie na samo siebie, a tym bardziej, jakie konkretnie możliwości ostatecznie wybierze jestestwo i co dokładnie w realnym życiu ma zrealizować. Każda decyzja jestestwa zawsze będzie inna. Dzieje się tak dlatego, że bycie jestestwa, według Heideggera, odsłania się jednocześnie zarówno w prawdzie, jak i w fałszu¹⁷¹. Jest ono „skrywającą się nieskrytością, złudą i zjawieniem zarazem”¹⁷². Każdorazowy zatem sposób zjawiania się bycia sam w sobie jest już miarodajny i nigdy nie podlega

¹⁶⁴ Ibidem, s. 348.

¹⁶⁵ Ibidem, s. 416.

¹⁶⁶ Ibidem.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 377.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 259.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 416.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 418.

¹⁷¹ Ibidem, s. 313, 415.

¹⁷² J. Tischner, *Prawda bycia i wolności, czyli filozofia po Heideggerze*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 95.

ocenie jakiegoś obiektywnego kryterium prawdy lub dobra weryfikującego jego autentyczność.

U Heideggera, jak zauważył jeden z jego komentatorów, takiego kryterium raczej trudno się doszukać¹⁷³. Jeśli przeto walidacja zjawiania się bycia nie opiera się na niezależnej od samoświadomości mierze prawdy i dobra, to tym samym brak bezstronnych podstaw do ustalenia prawdziwości wyrażania się troski¹⁷⁴. W takim ujęciu jakość przejawiania się troski jawi się jako akt całkowicie podporządkowany subiektywnym normom.

Ale immanentny zew, uznany przez Heideggera za jedyny prawdomocny probierz, niestety również może zawieść, ponieważ jestestwo zaprzątnięte wyłącznie obawą, by nie uchybić byciu sobą, w zasadzie jest zjawiskiem – jak twierdzi Martin Buber – monologicznym¹⁷⁵. Bez dialogu z innym człowiekiem odbiera sobie zaś możliwość zobiektywizowania owego zewu, który istotnie może być głosem troski, ale równie dobrze może się okazać zwodzającym fantomem. W takiej sytuacji Giles Driscoll dopatruje się pewnej odmiany *monizmu etycznego*¹⁷⁶ świadczącego o zubożeniu pojęcia troski. W podobnym duchu wypowiadał się Renée Weber, który uważał, że idea troski zorientowana na własne bycie jest niestety niewystarczająca i nie może zastąpić etyki w relacjach międzyludzkich¹⁷⁷.

Z impasu interpretacji idei troski pewne wyjście być może wskazuje John D. Caputo, który przypominał fakt, że dociekania Heideggera skupione są wokół tematu fundamentalnej ontologii¹⁷⁸. Dlatego przede wszystkim interesowały go poszukiwania w byciu ludzkim pierwszych źródeł etyki i pierwotnych warunków jej możliwości, a nie udzielanie praktycznych wskazań dla troskliwości. Z wymowy całej spuścizny

¹⁷³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 217.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 80.

¹⁷⁶ G. Driscoll, *Heidegger's Ethical Monism*, „The New Scholasticism. A Quarterly of Philosophy” 1968, t. XLII, nr 4, s. 510.

¹⁷⁷ R. Weber, *A Critique of Heidegger's Concept of Solitude*, „The New Scholasticism. A Quarterly of Philosophy” 1968, t. XLII, nr 4, s. 559.

¹⁷⁸ J.D. Caputo, *Heidegger's Original Ethics*, „The New Scholasticism. A Quarterly of Philosophy” 1971, t. XLV, s. 133.

filozofa można wnosić, że pojęcie troski traktował on jako kategorię czysto ontologiczną, a nie jako podmiotową normę moralną w człowieku¹⁷⁹. Nic zatem dziwnego, że niektórzy z komentatorów wcale nie dostrzegają w trosce żadnego aspektu moralnego, natomiast rozpoznają w niej pewien typ egzystencjalnej intencjonalności¹⁸⁰.

W obliczu tylu trudności wręcz na śmiałość zakrawałoby przypisywanie idei troski sensu moralnego i opieranie na nim etyki troski w pielęgniarstwie. Takiej odwagi jednakże nie zabrakło Patricii Benner oraz Judith Wrubel¹⁸¹. Obie autorki sugerują, że ontologiczna uprzedniość troski jest podstawą ustanawiania pierwszeństwa etyki troski przed etyką sprawiedliwości. Benner i Wrubel zdają się nie rozróżniać porządku ontologicznego od ontycznego i traktują dwie odmienne rzeczywistości na tych samych prawach¹⁸².

Mniej ryzykowne jest natomiast uznanie intuicji Heideggera jako przesłanki do osadzenia troski w pielęgniarstwie na ontologicznych podstawach¹⁸³. Takowe próby były już podejmowane, ale jak na razie nie mogą one poszczycić się jednoznacznie brzmiącymi konkluzjami.

2. Troska jako pomoc we wzroście *innego*

Myśl proveniencji egzystencjalno-fenomenologicznej oddziałuje w pielęgniarstwie również za pośrednictwem intuicji Milтона Mayeroffa. Ów badacz rozpatrywał problematykę troski w duchu bliskim psychologii humanistycznej i egzystencjalizmu teistycznego. Na początku swojego minifilozoficznego traktatu *On Caring* Mayeroff wyraża admirację wobec pisarstwa Ericha Fromma, Carla Rogersa oraz Gabriela Marcela.

¹⁷⁹ P. Vadakeoram, *Heidegger's Vision of Human Existence in the Expression and the Appropriation of Being*, Rome 1995, s. 39.

¹⁸⁰ R. May, *Miłość i wola*, Poznań 1993, s. 240.

¹⁸¹ *Interpretive Phenomenology: Embodiment, Caring, and Ethics in Health and Illness*, red. P. Banner, London 1994, s. 225–252.

¹⁸² J. Paley, *Heidegger and the Ethics of Care*, „Nursing Philosophy” 2000, vol. 1, nr 1, s. 65–74.

¹⁸³ J. Paley, *Misinterpretive Phenomenology: Heidegger, Ontology and Nursing Research*, „Journal of Advanced Nursing” 1998, nr 27, s. 817–824.

Lektura *On Caring* zdaje się podpowiadać, że dwaj pierwsi myśliciele zainteresowali Mayeroffa ideą samorealizacji i rozwoju bytu ludzkiego, trzeci natomiast zaciekał go filozofią człowieka nakreśloną między innymi w rozprawie *Homo viator*.

Ze względu na zaadaptowanie przez Mayeroffa wielu myślowych kategorii tego francuskiego filozofa należy pokrótce nadmienić, jak on sam je rozumiał. Sporządzony przez Marcela opis fenomenologiczny bytu ludzkiego zawiera naświetlenie jego podstawowych danych egzystencjalnych. Jedna z nich mówi, że człowiek w pierwszej kolejności odkrywa siebie jako byt umiejscowiony w świecie i ma z nim nierozrwalną więź. Na świat składają się rzeczy oraz ludzie. Ta ontyczna sytuacja człowieka powoduje, że jego pytanie: *Kim jestem?* jest jednocześnie pytaniem o to: *Kim są i w jaki sposób istnieją inni?* Zdaniem Marcela odpowiedź uzyskana przez człowieka na temat sposobu istnienia innych pozwala mu również na poznanie siebie i dostarcza wiedzy o własnej kondycji.

Do charakterystycznych właściwości ludzkiego bycia Marcel zaliczył jego dynamizm. W jego ujęciu nie jest ono biernym trwaniem i statycznym zajmowaniem miejsca w przestrzeni, lecz działaniem oraz rozwojem. Egzystowanie bycia to wola przewyższania tego wszystkiego, czym byt ludzki jest i zarazem nie jest. Życie to przede wszystkim nieustanna transgresja teraźniejszości, w której człowiek czuje się uwikłany, ale wie, że ona mu nie wystarcza i nie jest na miarę jego dążeń, z którymi się utożsamia¹⁸⁴. Według Marcela życiowa dewiza człowieka streszcza się nie w *sum*, lecz w *sursum*¹⁸⁵. Czyn zaś nie oznacza zachcianki lub samowoli, lecz jest świadomym aktem przeobrażania siebie i otaczającego świata.

Powodzenie przemiany zależy zaś od typu relacji i metody komunikowania się ze światem. Relacja, która pojawia się na płaszczyźnie międzyludzkiej, ma polegać na uczestnictwie istnienia jednego bytu osobowego w istnieniu drugiego i na odwrót. Dla filozofa autentyczna partycypacja „ja” w życiu „ty” musi być doświadczeniem głębi „żywych” osób, spotkaniem dwóch „tajemnic” i obcowaniem w ciszy, która

¹⁸⁴ G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1984, s. 25.

¹⁸⁵ Ibidem.

przemawia milczeniem. Według Marcela trzeba wystrzegać się w tej relacji ujmowania drugiego jako przedmiotu lub biografii stopniowo odkrywanej. Drugi to nie to samo co źródło informacji niezbędnych do wypełnienia urzędniczego kwestionariusza ani suma orzeczników łatwych do zwerbalizowania. Przy takim podejściu mamy do czynienia raczej ze wzajemną anonimowością oraz nieobecnością. Ową relację autor *Homo viator* nazywa stosunkiem „ja-on”. W takim układzie „on” jest kimś trzecim, który *de facto* egzystuje samotnie i łatwo poddaje się dyskursywnemu myśleniu.

Marcela interesowały nie tylko warunki międzyosobowej relacji. Oprócz nich żywo zajmowała go jeszcze kwestia form, dzięki którym byt ludzki mógł przekraczać swoje własne ograniczenia i partycypować w rzeczywistości innych osób. Do grona najważniejszych form Marcel zaliczył: wiarę, nadzieję i miłość. W jego filozofii formy te nie stanowią autonomicznych elementów oddzielonych od siebie, ale jedną całość¹⁸⁶, która ma bardziej rys metafizyczny niż profil psychologiczny i zdaje się „sposobem bycia” jednej osoby dla drugiej¹⁸⁷.

W uproszczeniu można powiedzieć, że wiara u Marcela sprowadza się do podążania za kimś w celu oddania się mu i zjednoczenia z nim. Ideał wiary zakłada wykorzystanie całego potencjału ludzkiego bytu oraz podarowanie go drugiemu bez żadnych ograniczeń.

Nadzieja w filozofii Marcela nie ma nic wspólnego z interesownym „liczeniem na coś” lub „oczekiwaniem czegoś”. W tekstach filozofa nawet określenie „pokładanie nadziei” ma charakter pejoratywny. W sytuacji, do której ono się odnosi, ktoś oczekuje pewnego dobrodziejstwa od kogoś i liczy tylko na jego wyrozumiałość lub wielkoduszność. Osoba żywiąca taką nadzieję *a priori* daje do zrozumienia, że dobro, o które prosi, jest krańcowym przeciwieństwem zobowiązania, które najpierw należy wypełnić¹⁸⁸. Marcel to pojmowanie nadziei kojarzy z bałwochwalczym przywiązaniem do nędznej jej namiastki i trującego surogatu¹⁸⁹.

¹⁸⁶ I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 195.

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ G. Marcel, *Homo viator*, s. 57.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 58.

Dla Marcela nadzieja jest z istoty swej gotowością do dokonania aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania¹⁹⁰. Z eseju *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei* jego autorstwa zdaje się wynikać, że kolebką narodzin nadziei jest sytuacja graniczna, w której egzystencja doświadczana bywa przez człowieka jako jego mroczna niewola. Może to być mrok choroby, wygnania albo rozłąki. Niewola jednakże nie odbiera człowiekowi całkowitej zdolności do stawienia czoła sile, która usiłuje nad nim zapanować. Wszak byt ludzki, mówiąc słowami Marcela, pozbawiony na „czas nieokreślony światła”¹⁹¹ może swą sytuację uczynić próbą. Połączenie nadziei z ideą próby stanowi prawdziwą na nią odpowiedź bytu¹⁹². W momentach opresji potraktowanych jako próba „dusza zwraca się ku światłu jeszcze niewidzialnemu, mającemu się dopiero pojawić, w nadziei, że wyrwie ją ono z jej obecnej nocy, nocy oczekiwania, która trwając dłużej, poddałaby tę duszę z konieczności działaniu tego wszystkiego, co niejako organicznie doprowadziłoby ją do rozkładu”¹⁹³.

O nadziei zatem zasadnie można mówić tylko wówczas, gdy w grę wchodzi groźba rozpacz¹⁹⁴, którą Marcel postrzegał w kategoriach kapitulacji przed czymś, co sąd ludzki uznał za złe fatum¹⁹⁵. Poddanie się rozpacz oznacza załamanie się w obliczu nieuchronności oraz rezygnację z pozostania sobą samym. Czasem niszczycielska moc rozpacz może doprowadzić do „fascynacji ideą własnego zniszczenia do tego stopnia, że się je wyprzedza”¹⁹⁶. Ten typ rozpacz Marcel nazywa „złym urokiem godzącym w samą substancję”¹⁹⁷ ludzkiego życia.

Najważniejszą formą partycypacji w myśli Marcela jest miłość¹⁹⁸. Termin ów zawiera różne treści i nie został dokładnie zdefiniowany.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 70.

¹⁹¹ Ibidem, s. 30.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Ibidem, s. 32.

¹⁹⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 106.

¹⁹⁵ G. Marcel, *Homo viator*, s. 37.

¹⁹⁶ Ibidem, s. 38.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 42.

¹⁹⁸ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 174–176.

Marcel często posługuje się wyrazem *caritas*¹⁹⁹, którego sens niekiedy przywodzi na myśl wykładnię proveniencji augustyńskiej, lecz do niej się nie ogranicza. Zdaniem Marcela miłość jest zjawiskiem złożonym i zarazem tajemniczym, trudnym do wyrażenia językiem naukowego dyskursu i w postaci wydedukowanego systemu. Specyfikę owego zjawiska można jedynie uprzystępniać metodą opisu fenomenologicznego.

Wynika z niego, że miłość stanowi fundament ludzkiego życia w wymiarze indywidualnym oraz społecznym. Jej podmiotem, w dosłownym znaczeniu, jest drugi człowiek, a nie posiadane przez niego przymioty lub rzeczy. Dla Marcela miłość nie polega na „inwentaryzacji” czyichś cech i nie sprowadza się do poziomu ich posiadania. Ona nie wyraża się w „mieć”, ale przejawia w dążeniu do „być”, do odnowy i odradzania bytu²⁰⁰.

Przy czym „być” to nie sposób egzystowania pojedynczego człowieka w jego własnej subiektywności, lecz jej przełamanie i nawiązanie interakcji z drugim bytem osobowym. Zdaniem Marcela miłość w egzystencji ludzkiej wyraża się nie tyle troską o własne *esse*, ile raczej współbyciem z drugim, czyli *co-esse*. Lektura tekstów Marcela upoważnia do stwierdzenia, że w urzeczywistnianiu się miłości istotną rolę odgrywają pewne elementy. Wśród nich najważniejsza jest życzliwość, wierność oraz zaangażowanie²⁰¹. To ostatnie pojęcie często pojawia się w wielu dziełach Marcela. Dla komentatorów jego filozofii dało ono asumpt do nazywania jej „metafizyką ducha zaangażowanego w ciało”²⁰².

Wydaje się, że ten myśliciel zaangażowanie pojmował jako przejaw otwarcia się na drugiego człowieka i darowania się mu. W akcie zaangażowania, jak interpretuje myśl Marcela Ignacy Dec, następuje zmiana perspektywy traktowania drugiej osoby i wzajemnego przeżywania siebie²⁰³. W nowej optyce „ja” angażuje się w „ty” i „ty” angażuje się w „ja”.

¹⁹⁹ G. Marcel, *Homo viator*, s. 23.

²⁰⁰ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987, s. 178.

²⁰¹ G. Marcel, *Homo viator*, s. 136.

²⁰² A. Podsiad, *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, [w:] G. Marcel, *Homo viator*, s. 310.

²⁰³ I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986, s. 32.

Tu zacierają się wyraźne kontury między światem „ja” a uniwersum „ty” i powstaje rzeczywistość „my”.

Twórczy charakter zaangażowania Marcel ewokował takimi wyrażeniami, jak *przyjąć kogoś do siebie, należę do ciebie, ty należysz do mnie, podatność, odczuwanie*²⁰⁴. Na przykład zwrot „przyjąć kogoś do siebie” może sugerować otwarcie przed kimś obcym swojej prywatnej strefy i pozwolenie mu na partycypowanie w niej. Dopuszczenie kogoś do uczestnictwa w tej sferze nie wynika z chęci wypełnienia istniejącej tam pustki, lecz – przeciwnie – z racji bogactwa jej treści zdolnych dopełnić drugiego. Zaangażowanie pogłębia również więź wspólnoty typu „my”, uskutecznia komunikację i poprawia wzajemną relację. Zaangażowanie jawi się więc jako warunek relacji z kimś innym i kryterium komunikowania się z samym sobą. Ostatecznie wygenerowana poprzez zaangażowanie rzeczywistość „my” umożliwia dostęp do mojego bytu i czyni go bardziej sobą niż ja sam²⁰⁵. Omawiając kwestię zaangażowania, trzeba nadmienić, że nie jest ono aktem jednorazowym, ale stale powtarzanym.

Przemyślany przez Mayeroffa dorobek inspirujących go myślicieli skłonił go do przełamania heideggerowskiego schematu pojmowania troski i przesunięcia wahadła dyskursu w stronę tematyki samospełnienia oraz zagadnienia ludzkiego współbycia. Oryginalność konceptu Mayeroffa oraz klarowność jego eksplikacji, pozbawionej przy tym językowych dziwolągów, szybko przyniosła mu rozgłos i wkrótce została uznana za *genesis* awangardowego kanonu troski. Niestety, sława Mayeroffa rzadko kiedy idzie w parze z głębszą analizą jego filozoficznego przesłania. Częściowym wypełnieniem tej luki będzie być może zamieszczona poniżej próba interpretacji tego nowatorskiego stanowiska.

2.1. Pomoc *innemu* w jego wzroście kwintesencją troski

Troska w rozważaniach Mayeroffa jest podstawową kategorią filozofii człowieka, którą myśliciel tłumaczy sens ludzkiego życia w ogóle. Jego zdaniem troska wyznacza człowiekowi opcję życiową, porządkuje mu

²⁰⁴ Ibidem, s. 31.

²⁰⁵ I. Dec, *Dwie antropologie...*, s. 202.

najważniejsze wartości i aktywizuje jego działania²⁰⁶. Troska uwalnia również ludzkie indywiduum od poczucia alienacji i pomaga mu znaleźć swoje miejsce w świecie, którego jest częścią, oraz lepiej zrozumieć swe istnienie. Dzięki niej człowiek może troszczyć się o filozoficzne ideały, artystyczne idee lub formę wspólnoty.

Troska o wzrost filozoficznych ideałów wyraża się między innymi w poznawaniu ich głównych wątków²⁰⁷, troska o idee zaś zakłada dążenie do rozjaśnienia ich sensu oraz ewentualnego zastosowania. Oczywiście pomoc we wzrastaniu idei nie ogranicza się li tylko do ich teoretycznego opisu lub analizy, lecz nakłada na osobę troszczącą się obowiązek ciągłej obserwacji, jak owa idea oddziałuje i jak mogłaby funkcjonować w życiu ludzkim jako jego integralna składowa²⁰⁸.

Z powodu troski człowiek stara się też, jak mówi Mayeroff, zadbać o drugą osobę. Kwintesencją troski w tym przypadku jest udzielenie pomocy innemu w jego wzrastaniu i zapewnieniu mu warunków niezbędnych do samospelnienia.

2.1.1. Pojęcie innego

W teorii Mayeroffa *inny* to nie tylko człowiek, lecz także idee lub ideały. Wyrazem *inny* Mayeroff podkreśla odrębność przedmiotu troski od podmiotu troszczącego się, który choć jest pewnym elementem nas samych, to jednak nigdy nie będzie częścią symbiotycznie z nami związaną. *Inny* zawsze pozostanie niezależnym bytem, którego autonomię musimy szanować. Szacunek wobec autonomii *innego* bierze pod uwagę jego oczekiwania, potrzeby, wizję samego siebie oraz stopień aprobaty naszych działań dla jego dobra.

Mayeroff przyznaje *innemu* status aksjologiczny i podnosi do rangi wartości autotelicznej. Honorujemy ową wartość w kimś lub czymś nie dlatego, że mogłaby ona zaspokoić nasze egoistyczne potrzeby, ale dlatego, że sama w sobie jest ważna. Rozumienie tej kwestii filozof usiłował unaocznic przykładem rodzica oraz kompozytora. Wszak ro-

²⁰⁶ M. Mayeroff, *On Caring*, New York 1971, s. 2.

²⁰⁷ Ibidem, s. 14.

²⁰⁸ Ibidem, s. 15.

dzic troszczący się o dziecko odczuwa je jako wartość jedyną w swoim rodzaju, niezależnie od możliwości zaspokojenia przez nie różnych potrzeb rodzica. Kompozytor z kolei traktuje muzykę w kategoriach wartości autotelicznej nie dlatego, że ona coś mu zapewni, lecz dlatego, że w jakimś momencie stała się samoistnym bytem doskonałym w swej klasie²⁰⁹.

Troska o *innego* to rozbudzenie uśpionej w nim jego własnej energii i wykreowanie dla niego takiej sytuacji, która będzie mu sprzyjać w uczeniu się umiejętności czerpania z własnych zasobów w sposób typowy wyłącznie dla siebie²¹⁰. Za pośrednictwem troski z jednej strony, jak utrzymuje Mayeroff, przeżywamy *innego* jako tego, który posiada określony potencjał i ma zarazem potrzebę wzrastania, z drugiej zaś doświadczamy go jako kogoś lub coś, co potrzebuje tylko nas do tego, aby samo mogło wzrastać.

Nasze pomaganie *innemu* w jego wzrastaniu oraz kierowanie nim ma być bezinteresowne i powinno stanowić antytezę wszelkich manipulacji. Tu niedopuszczalne jest uzależnienie *innego* od siebie lub parasożytność na nim²¹¹. *Inny* ma wzrastać we własnej integralności oraz swoich prawach. Wspieranie zatem *innego* w samorozwoju to uznanie jego własnej logiki, otwarcie się na nieznane dotąd w nim aspekty i zaaprobowanie nowych płaszczyzn pojawiających się w procesie samospełnienia. Jak twierdzi Mayeroff, działań określających dynamikę progresji *innego* nie wolno mylić z wymuszeniem, jako że byłoby ono oznaką utraty kontaktu z nim i z samym sobą. Owo ukierunkowanie należy pojmować w kategoriach czci dla *innego*, oddania się mu oraz zaangażowania dla niego.

2.2. Ranga zaangażowania

W koncepcji Mayeroffa zaangażowanie na rzecz *innego* stanowi niezbywalny element troski, który ma postać obligatoryjną. Bez zaangażowania nie ma troski. Jego brak, jak uważa Mayeroff, wcale nie oznacza

²⁰⁹ Ibidem, s. 8.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ Ibidem, s. 3.

absencji jakiegoś istotnego czynnika lub atrybutu w naturze fenomenu troski, lecz zupełnej jej nieobecności. Bierze się to prawdopodobnie stąd, że Mayeroff pojmuje zaangażowanie jako manifestację całego ludzkiego bycia, a nie wyraz poszczególnych jego komponentów, na przykład emocjonalnego czy intelektualnego.

Zaangażowanie w relację z *innym* odsłania przed nim ontyczne nastawienie osoby troszczącej się o niego i unaocznia mu prawdę jej bycia, którą trudno posądzać o dwuznaczność albo podejrzewać o bierność. Zaangażowanie w teorii Mayeroffa zdaje się stanowić argument, którego zadaniem jest przekonanie *innego* o stałości bycia osoby troszczącej się, jej spójności oraz pewności. Tak pojęta racja dowodzi również jej uporu bycia i odwagi w pokonywaniu rozmaitych przeszkód²¹².

W świetle wypowiedzi Mayeroffa troska o *innego* konkretyzująca się w zaangażowaniu jest pozytywnym zjawiskiem także dla osoby troszczącej się, ponieważ do jakiegoś stopnia „powiększa” ją i „pomnaża” ontycznie. Jest też korzystna dla niej z gnozeologicznego punktu widzenia, gdyż uczy, jak w kontinuum dojrzewania *innego* rozpoznać najważniejsze kwestie oraz w jaki sposób w przyszłości najlepiej na nie reagować²¹³.

Oczywiście mayeroffska troska przypominałaby Temidę z opaską na oczach, gdyby nie rozwój wiedzy o niej oraz kilka innych ważnych czynników, takich jak na przykład zmienne rytmy, cierpliwość, uczciwość, zaufanie, pokora, nadzieja, odwaga, prymat procesu nad ostatecznym rezultatem²¹⁴.

2.3. Rozwój wiedzy

Namysł nad znaczeniem wiedzy w koncepcji troski omawianego tu filozofa pozwala przypuszczać, że ma ona wyraźny posmak sokratejskiego intelektualizmu etycznego. Według tego stanowiska wiedza jest dobrem i obejmuje nie tylko znajomość tego lub owego, ale także zdolność do dokonywania ważnych rozróżnień i podejmowania odpowiednich

²¹² Ibidem, s. 10–12.

²¹³ Ibidem, s. 13.

²¹⁴ Ibidem, s. 24–42.

działań. Nikt, kto postępuje zgodnie z tym nastawieniem, nie wybiera niczego, co nie byłoby dla niego dobre. W tej doktrynie kryje się założenie, które głosi, że nie da się odłączyć tego, co jest dobre dla danego człowieka, od tego, co jest dobre w ogóle²¹⁵.

Analogicznie troska, jeśli ma być dobrem, wymaga wiedzy i jej rozwoju na temat wielu kwestii. Trzeba wiedzieć, czym lub kim jest *inny*, jakie ma potrzeby, w jakich obszarach ma braki oraz na czym polega jego siła i gdzie kryje się jego największy potencjał. Osoba troszcząca się musi dysponować ponadto wiedzą o sobie samym. Powinna mieć świadomość własnych ograniczeń i zdolności. Ma mieć też wgląd w źródła swojego niepokoju.

Wiedza, o której pisał Mayeroff, ma wieloraką postać. Jest wiedza o *innym*, której nabywa się na podstawie danych naocznych, a ten rodzaj wiedzy Mayeroff określa jako *wiedza explicite*. Ta wiedza łatwo poddaje się regułom języka i sprawia wrażenie wiedzy niezawodnej²¹⁶.

Drugi gatunek wiedzy ma charakter domyślny i nazwany został *wiedzą implicite*. To wiedza trudna do zwerbalizowania, ale niekoniecznie mniej pewna. Wszak można mieć dużą wiedzę na temat troski i uczenie o niej rozprawiać, lecz czymś innym jest sposób jej wcielenia w życie. Można też trafnie przeczuwać, czym jest troska oraz w jaki sposób powinna być spełniona, ale nie móc tego adekwatnie wyrazić. W teorii troski, zdaniem Mayeroffa, obydwa rodzaje wiedzy są równie istotne i nie należy ich sobie przeciwstawiać. Każda z nich umożliwia rozpoznanie rzeczy ważnych i oddzielenie ich od kwestii drugoplanowych²¹⁷.

2.4. Zmienne rytmy

To wyrażenie jest trudne do oddania z powodu niejasności zawartej w nim myśli. Na podstawie sugestii Mayeroffa można zakładać, że spełnianie troski nie powinno być kwestią rutyny ani działaniem według sztywnego szablonu. Jakikolwiek schematyzm jest dla troski zabójczy. Troska ma być aktem starannie przemyślanym i poddanym gruntow-

²¹⁵ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, Warszawa 2000, s. 55.

²¹⁶ M. Mayeroff, op. cit., s. 20.

²¹⁷ Ibidem.

nej analizie. Musi ona uwzględniać jakość osiągniętych rezultatów oraz ocenić stopień ich współmierności do wcześniejszych oczekiwań żywionych zarówno przez osobę troszczącą się, jak i obiekt jej troski. Jeśli walidacja wykaże rozbieżność w tej materii, należy niezwłocznie przekształcić przebieg działania, znaleźć dla niego dogodniejszą chwilę, lepiej dostosować go do okoliczności i modulować jego rytm²¹⁸.

2.5. Cierpliwość

Zdaniem Mayeroffa cierpliwość jest ważna po to, aby *inny* mógł wra- stać według własnego tempa i tylko w sobie właściwy sposób. Być cierp- liwym to dzielić się z *innym* swym własnym czasem i umożliwić mu od- nalezienie swojego czasu „dojrzwania”. Dla Mayeroffa cierpliwość nie oznacza pasywnego oczekiwania na coś, co może się zdarzyć, ale jest formą partycypacji z *innym* w czymś, co można określić jako wzajem- ność. Poprzez cierpliwą obecność dla *innego* można nasłuchiwać głosu jego bycia i stworzyć mu przestrzeń do samodzielnego myślenia oraz odczuwania rzeczy i zjawisk po swojemu. Mayeroff zakłada, że ktoś, kto się troszczy, jest zarazem cierpliwy, ponieważ wierzy w możliwość wzrostu *innego*. Jednocześnie myśliciel zaznacza, że cierpliwość wzglę- dem *innego* powinna łączyć się także z cierpliwością wobec samego siebie. Cierpliwość jest drogą do uczenia się i obopólnego odkrywania nowych aspektów rzeczywistości²¹⁹.

2.6. Uczciwość

W swej teorii troski Mayeroff mocno zaakcentował sprawę uczciwości. Ów myśliciel postrzega ją nie tyle w kategoriach moralno-etycznych, ile raczej wiąże z postawą egzystencjalną. Wszak nie chodzi o to, aby *innego* oszukiwać, zwodzić, wprowadzać w błąd oraz robić coś wbrew niemu bez jego udziału. Rzecz idzie raczej o coraz pełniejsze otwiera- nie się na prawdę własnego bycia i życie nią. W akcie troski bycie jest uczciwe wtedy, gdy jest szczere wobec samego siebie i stara się dostrzec

²¹⁸ Ibidem, s. 21.

²¹⁹ Ibidem, s. 23–24.

autentyzm *innego*. Troska o *innego* musi widzieć go takiego, jakim on rzeczywiście za każdym razem się jawi, a nie takiego, jakim go sobie wyobrażamy lub chcielibyśmy odczuwać²²⁰.

Uczciwość implikuje odrzucenie wcześniejszych założeń na jego temat i domniemanych związków przyczynowo-skutkowych aktualnie warunkujących jego zachowanie. Uczciwość chroni troskę przed pożywianiem się ułudą. Ona nakazuje baczne odczytywanie wagi zmieniających się potrzeb *innego* i zmusza do refleksji o stopniu korelacji działań podjętych w celu ich zaspokojenia. Dzięki niej wiadomo, że *innemu* nie zasugerowano omyłkowo czegoś, co nie służyłoby jego rozwojowi, ani nie zrobiono niczego, co byłoby z nim w sprzeczności. Gdyby jednak, jak twierdzi Mayeroff, zdarzyło się jakieś przeoczenie, to uczciwość pozwala je zdefiniować, znaleźć miejsce jego wystąpienia, wyciągnąć wnioski i skorygować działanie²²¹.

Z powyższego nie należy wnosić, jakoby uczciwość stanowiła pewien środek do osiągnięcia określonych celów. To integralna część troski, za pośrednictwem której byt ludzki jest rzeczywiście obecny dla *innego* i *vice versa*.

2.7. Zaufanie

Zaufanie u Mayeroffa polega na udzieleniu *innemu* pewnego kredytu. Kredytem, który jedna osoba daje drugiemu człowiekowi, jest nie tyle „coś”, co należy do wierzyciela, ile raczej jego własny sposób bycia. Jeśli ów ktoś, zwany tu umownie wierzycielem, troszczy się o kogoś, to pozostawia mu spory margines do autokreacji i nie przyspiesza jej tempa. Wierzyciel szanuje odmiennność *innego* i, jak pisał Mayeroff, pozwala mu „iść” własną ścieżką bez mapy oraz kompasu. Osoba troszcząca się o *innego* unika pochopnych rozstrzygnięć w jego sprawie, zrzeka się ambicji przejęcia kontroli nad istoczeniem się jego egzystencji oraz rezygnuje z nadopiekuńczej troski wobec niego²²².

²²⁰ Ibidem, s. 25.

²²¹ Ibidem, s. 26.

²²² Ibidem, s. 28.

Te przejawy zaufania nie są identyczne z całkowitym brakiem nadzoru nad dynamiką wzrastania *innego* ani nie oznaczają rezygnacji z czujności. Wszak mamy tu do czynienia z postawą zaangażowanego obserwatora, który uczestniczy w pewnym *theatrum* i jednocześnie analizuje je. W koncepcji zaufania tego myśliciela ogniskuje się nastawienie typowe dla kartezjańskiego dualizmu poznawczego i podejście partycypacji właściwe Marcelowi.

Naturalnie swoboda poruszania się zawsze jest obarczona ryzykiem błędu oraz możliwością „upadku” w nieznanie²²³, ponieważ ono wychodzi poza doświadczenie i wznosi się ponad oczywiste dane. Polegać na kimś to wierzyć, że ów ktoś pomimo rozmaitych potknięć lub pobłądzenia odnajdzie właściwą drogę i czegoś ważnego przy tej okazji się nauczy. U Mayeroffa zaufanie jawi się zatem jako forma udoskonalania bytu. Stać na nią jednak tylko człowieka, który nie odczuwa lęku przed niewiadomą oraz nie unika konfrontacji z rzeczywistością, nad którą nie ma kontroli. Musi to być również ktoś, kto polega na sobie i wie, że dysponuje potencjałem niezbędnym do zatroszczenia się o innych.

2.8. Pokora

Pokora to kolejny termin, którego sens Mayeroff dostosował do założeń swojej filozofii troski. Pokora nie oznacza w niej uniżenia, potulności czy skruchy, ale określony sposób bycia. Z jednej strony znamionuje go dystans zarówno do siebie, jak i do *innego*, a z drugiej świadomość braku własnej onnipotencji. Tak pojęta pokora zakłada proces permanentnego uczenia się o naturze *innego*, jako że zawsze skrywa się w niej coś więcej niż to, czego już się zdołano o niej dowiedzieć.

Tak więc pokora manifestuje się w przeświadczeniu, że troska nie jest zarezerwowana tylko dla nas, jako wyjątkowy przywilej lub prerogatywa ważniejsza od troski okazywanej przez kogoś innego. Pokora także uwalnia ludzkie bycie od pokusy ulegania pretensjonalności i przybierania w akcie troski rozmaitych póż. Równocześnie pokora wzmacnia w osobie troszczącej jej poczucie własnej wartości i rozbudza w niej słuszną dumę z właściwie spożytkowanej energii. Ten rodzaj

²²³ Ibidem, s. 27.

dumy, jak powiada Mayeroff, daleki jest od próżności oraz zarozumiałości. Nie ma ona też nic wspólnego z przejawami tyleż neurotycznego, co i mściwego triumfowania nad drugim człowiekiem²²⁴.

2.9. Nadzieja

Nadzieja, zdaniem Mayeroffa, jest potrzebna do wzrastania *innego* oraz niezbywalna dla osoby troszczącej się. Nie polega ona na myśleniu życzeniowym ani oczekiwaniu na zaistnienie jakichś konkretnych rzeczy. Nadzieja u niego nie przywodzi na myśl również zrekompensowania w przyszłości terażniejszych deficytów. Wprawdzie łączy się ona z dalszą perspektywą, ale tak naprawdę „powiększa” terażniejszość²²⁵. Wszak nadzieja jest ekspresją bogactwa ludzkiego bycia ujawniającego się tu i teraz jako potencjał możliwy do spełnienia. *Eidos* nadziei wyraża się w doświadczeniu lub wydarzeniu będącym w toku. Czas jego urzeczywistnienia się nie jest przedziałem zamkniętym, ale otwartym horyzontem, który jest potrzebny do kontynuacji tego, co aktualnie już zaczęło się dziać. Bez uwzględnienia przyszłości dalszy rozwój stałby się niemożliwy.

Daje to podstawę do przypuszczenia, że Mayeroff traktuje nadzieję w kategoriach skupienia wszystkich swoich wewnętrznych sił i zaktywizowania swej mocy ontycznej. Życ nadzieją to tworzyć sztukę posługiwania się tymi energiami oraz umiejętność pozyskiwania ich z własnego bycia w celu pozostania wiernym trosce o *innego*. Nadzieja zatem nie jest biernym trwaniem, w którym bycie ludzkie pasywnie oczekuje na wydarzenie się czegoś, co kiedyś się pojawi bez jego udziału i poza nim, ale aktywną postawą zorientowaną na dojrzałość troski oraz jej immanentną zwartość.

2.10. Odwaga

Naturalnie nadzieja nie może obyć się bez odwagi. Odwagę filozof tłumaczy w dwojaki sposób. Raz mówi o niej jako o niezłomnym trwaniu przy *innym* niezależnie od okoliczności, a kiedy indziej pojmuje

²²⁴ Ibidem, s. 32.

²²⁵ Ibidem, s. 32–33.

ją w kategoriach gotowości człowieka do opuszczenia zajmowanego przez niego bezpiecznego schronienia i wyjścia poza strefę ochronną. W tym przypadku odwagi nie należy konotować z nierozważnym ryzykanctwem, lecz z uświadomioną dyspozycją do stawienia czoła nieuchronności pewnych doświadczeń. Odwaga jest konieczna, ponieważ ów osobiwy *exodus* pociąga za sobą niemożność przewidzenia w pełni biegu zdarzeń ani tego, kto kim oraz jakim się stanie w rezultacie ich oddziaływania. Im przyszłość jest mniej uchwytana, tym bardziej potrzebna jest większa odwaga.

Ale odwaga osoby troszczącej się o *innego* nie daje mu gwarancji, że w niesprzyjających okolicznościach zostanie on w pełni osłonięty i będzie mógł nadal rozwijać się wszechstronnie. Wysła mu jedynie sygnał, że w momencie niespodzianek nie będzie on pozostawiony sam sobie oraz że ewentualne przeszkody będą pokonywane wspólnym wysiłkiem²²⁶.

2.11. Prymat procesu nad ostatecznym rezultatem

Rozwijając szerzej myśl zawartą w tym elemencie teorii troski, wypada nadmienić, że rzadko kiedy zdarza się, aby troska od razu, w jednej chwili odkryła wszystkie swoje wymagania, które należy spełnić. Zazwyczaj ujawniają się one stopniowo, niejako krok po kroku, a te cząstkowe odsłony wskazują jej drogę wzrostu. Wzrost ów urzeczywistnia się w krótkich etapach, które można porównać do ogniw łańcucha stanowiących sekwencje oddzielnych zdarzeń, charakteryzujących się określoną treścią i zabarwieniem emocjonalnym. W każdym ogniwie podmiot troski inaczej może siebie wyrażać i mieć inne odniesienie do kontekstu swojego bytowania²²⁷. W związku z tym każdy szczegół tego ogniwa musi być starannie przeanalizowany. Próba opisu tych spraw siłą rzeczy ociera się o pojęcie sytuacji i czasu.

Sytuacja na ogół jest pojmowana jako wypadkowa różnych czynników, które wpływają na człowieka w określonym przedziale czasowym. Zalicza się do nich na przykład międzyludzkie relacje, intelektualną

²²⁶ Ibidem, s. 34–35.

²²⁷ Ibidem, s. 41–42.

atmosferę, tezaurus kulturowy, ustrój społeczny, sytuację ekonomiczną itp. Niekiedy te czynniki ulegają gwałtownej zmianie albo przeobraża się tylko część z nich. W takich warunkach trudno jest przewidzieć, jaka konstelacja wątków się pojawi i czym one faktycznie będą. Chęć uzyskania pełnego wglądu w kombinację zmieniających się z każdą chwilą układów i przejścia nad nimi całkowitej kontroli jest nieuprawnionym uproszczeniem.

W świetle szybko zachodzących zmian immanentny *logos* troski apeluje o zajęcie adekwatnego stanowiska. Z jednej strony ma ono przejawiać się skupieniem uwagi na tu i teraz, ale bez zatrzymywania pracy myśli wyłącznie w granicach teraźniejszości. Z drugiej natomiast strony postawa powinna polegać na uwolnieniu myśli od antycypacji sformalizowanego wyobrażenia końcowego obrazu troski i pozostawieniu jej sporego marginesu na dookreślenie. Tak więc troska zobowiązuje do ciągłego i twórczego zaangażowania w kontinuum procesu swojego dojrzewania, a nie do oczekiwania na uzyskanie jej ostatecznego „produktu”.

Przyznanie pierwszeństwa ewoluowaniu troski stwarza jej dogodniejsze warunki do rozpoznania teraźniejszych potrzeb, łatwiejszą ocenę treści w niej występujących oraz oszacowania ich stopnia przydatności w przyszłości. Proces troski jest dla Mayeroffa również znakomitym forum do weryfikacji obecnych możliwości i sensu ich realnego wykorzystania za jakiś czas²²⁸. Zachowanie prymatu procesu troski nad ostatecznym jej rezultatem może sprawić, że będzie ona sama siebie mnożyć, sama siebie budować, sama siebie przerastać i sama w sobie skupiać energię niezbędną też do zapewnienia wzrostu *innemu*.

W teorii Mayeroffa troska, choć wyrasta z pnia filozofii egzystencjalnej, jest jednak koncepcją na wskroś relacyjną. Jej autor odcina się w niej od egocentrycznego indywidualizmu zainteresowanego głównie własnym byciem. Mayeroff afirmuje w niej autonomię oraz wolność *innego*, lecz nie rezygnuje z partycypacji w jego istnieniu. Nie jest jednakże ona inwazją w przestrzeń *innego* ani chęcią zdominowania go i podporządkowania sobie. Szanuje prawo *innego* do samorozwoju oraz

²²⁸ Ibidem, s. 41.

pokazuje, jak wraz z jego wzrostem udoskonala się byt osoby pomagającej mu w tym procesie.

Oczywiście Mayeroff nie poprzestał na pozytywnej prezentacji swojej idei, lecz pośrednio dał do zrozumienia, że troska o *innego* i zarazem siebie jest najlepszym sposobem bycia oraz metodą zadomowienia się w świecie. Dzięki trosce świat może zostać oswojony i stać się rzeczywistością przyjaźnie swojską. Panuje w niej kooperacja, klimat łagodności oraz wzajemnego wspierania się. Filozofia troski Mayeroffa generalnie jest pogodną wizją, która zachęca do jej przyjęcia i zastosowania w praktyce.

Rezerwę wobec niej może budzić zastosowany przez Mayeroffa typ jej eksplikacji, który nie zawsze w pełni bywa przejrzysty oraz przekonujący. Wszak w niektórych miejscach natrafia się na duże uogólnienia, a w innych ważnych dla zrozumienia idei troski pojawiają się zaledwie lakoniczne wzmianki. Autor często również usiłuje przybliżyć pewne aspekty troski parafrazą wyjaśnienia wcześniej już udzielonego. Zabieg ów nierzadko skutkuje tym, że na wielu kartach jego traktatu zamiast *argumentum ad rem* pojawia się rozumowanie typowo błędne, które – jak wiadomo – nie dostarcza ani mocnego uzasadnienia, ani nowej wiedzy. Mało odkrywcze jest też replikowanie tych samych porównań używanych do wyjaśnienia różnych aspektów troski omawianych w odmiennych kontekstach.

3. Troska jako naturalny sposób bycia pielęgniaraki

Prąd egzystencjalno-fenomenologiczny oddziałuje również na refleksję Jean Watson. Oczywiście oprócz niego widać w jej dorobku wyraźny wpływ szkoły psychologii humanistycznej, personalizmu ewolucyjno-kosmicznego i innych kierunków. Ich obecność w swojej teorii Watson usprawiedliwia tym, iż ideę troski w pielęgniarstwie należy objaśniać w możliwie najszerszej perspektywie, jako że tylko taka optyka gwarantuje jej obiektywizm oraz należyte zrozumienie. Ten typ podejścia jest szczególnie ważny w dobie podporządkowania służby zdrowia biomedycznemu paradygmatowi, którego dominacja sprawiła, że nawet pielęgniarstwo zaczęło przypominać zakładniczkę nowoczesnej tech-

nologii. Tymczasem pielęgniarstwo ma znamionować wybitnie ludzki wymiar.

Watson swe humanistyczne nastawienie do pielęgniarstwa przedstawiła w zarysie nauki o trosce. To podstawowe pojęcie myślicielka pojmowała w trojakim sensie: jako naturalny stan ludzkiej egzystencji, jako strukturalną cechę ludzkiego wzrostu oraz jako moralny i socjologiczny ideał²²⁹. Pierwsze rozumienie, choć wydaje się dokładną kalką koncepcji Heideggera, w rzeczywistości bliższe jest wymowie troski w ujęciu św. Augustyna. Drugi sens jest modyfikacją wykładni ukutej przez Mayeroffa. Trzecie z kolei jest autorskim konceptem Watson.

Opis głównych tez nauki o trosce Watson zawarła w dziele *Nursing: The Philosophy and Science of Caring* oraz w rozprawie *Nursing: Human Science and Human Care*. Własne poglądy upowszechnia nie tylko piórem, lecz również działalnością Center for Human Caring, którego jest współzałożycielką. Zadaniem tegoż Instytutu jest rozwój nauki o trosce oraz propagowanie jej na skalę globalną. W przekonaniu Watson troska powinna stać się głównym celem ludzkiej aktywności.

Istnieją przesłanki, by przypuszczać, że do teoretycznego uzasadnienia misji Instytutu Watson wykorzystuje poglądy między innymi Pierre'a Teilharda de Chardina. U Teilharda nader inspirujący okazał się dla niej opis postawy człowieka wobec życia oraz kategoria środowiska bożego. Jak wiadomo, Teilhard wyodrębnił trzy postawy: postawę ludzi zmęczonych, hedonistów i żarliwych. Te postawy bycia w świecie można sprowadzić do trzech tez: *nie być wcale, być mniej i być więcej*.

Z tekstów Teilharda wynika, że *więcej być* chcą tylko ludzie żarliwi. Oni wybierają wzrastanie i otwarcie się na doznawanie niewyczerpanego bogactwa rzeczywistości. Dla nich egzystencja jest wieczną wspinaczkę wzwyż. Dzięki właśnie takim osobom wyłoni się Ziemia jutra i rozwinie jej moc duchowa²³⁰. Ludzi żarliwych nie zadowoli żadna zmiana, która nie podniesie człowiekowi poprzeczki w górę i nie przyczyni się do doskonałej personalizacji. Nieustanna transgresja siebie,

²²⁹ S.T. Fry, *The Role of Caring in the Theory of Nursing Ethics*, [w:] *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, red. H.B. Holmes, L.M. Purdy, Bloomington, IN 1992, s. 97.

²³⁰ P. Teilhard de Chardin, *Fenomen ducha*, [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1966, s. 222.

dążenie do poszerzenia granic świadomości oraz osiągnięcie najpełniejszej troski jest głównym i największym prawem moralności obowiązującym we wszechświecie. Nic dziwnego, że w przekonaniu Teilharda wręcz grzechem jest ograniczanie dynamizmu siły człowieka, występkiem hamowanie jego troski, a limitowanie miłości wynaturzeniem²³¹.

Naturalnie personalizacja u Teilharda jest procesem wewnętrznej unifikacji, która spełnia się w trzech wymiarach: w fazie zogniskowania się człowieka na sobie samym, w stadium skupienia się na innych oraz ześrodkowania się na tym, co ponad człowiekiem. Realnie owo ześrodkowanie przejawia się ustanawianiem coraz większej harmonii w sferze idei, uczuć i postępowania. Trzeba także pamiętać, że według Teilharda człowiek nie żyje na globie sam. Wprawdzie jest on indywiduum o niepowtarzalnej naturze, lecz jego istnienie zależy od milionów innych osób. Bez nich jednostka ludzka nie rozwinie swego potencjału oraz nie stanie się sobą. W myśli Teilharda ostatnim stadium personalizacji jest ześrodkowanie w ponadkosmicznym duchowym centrum określanym jako *Omega*²³². *Omegę* znamionuje siła dobroci, która przyciąga ku sobie wszystkich ludzi i zespala ich w jeden organizm. Ludzie połączeni w totalną wspólnotę posiadają większą wiedzę i funkcjonują jak komórki jednego mózgu²³³.

Przestrzenią ich pracy jest środowisko boże, przy czym nie jest to jakieś określone miejsce lub temporalne zjawisko, ale ruchome centrum wiecznego odnawiania się oraz aktualizowania się świata. Metaforycznie rzecz ujmując, jest to „serce”, w którym pulsuje silna energia. Jak pisał Teilhard:

W środowisku bożym wszystkie elementy świata stykają się ze sobą za pośrednictwem tego, co w nich najbardziej wewnętrzne i najbardziej ostateczne. Gromadzą w nim powoli bez uszczerbku (...) najczystsze i najbardziej cenne swe właściwości. To spotkanie kładzie kres wzajemnej obcości i niespójności²³⁴.

²³¹ Ibidem, s. 224.

²³² P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, [w:] idem, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, t. II, s. 126.

²³³ T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1988, s. 50.

²³⁴ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko boże*, [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1966, s. 148.

Watson sugeruje, że troska o siebie oraz innych ludzi wiedzie człowieka nie tylko do coraz większego stadium samoświadomości, wyższego poziomu samokontroli, zdolności do samoopieki czy rozwoju ukrytego w nim potencjału energetycznego, lecz także do kreacji bezkresnego pola troski. W zamierzeniu Watson relewantnie do idei środowiska bożego polem troski ma być przestrzeń, w której moc troski przyciąga, jednoczy i orientuje wszystkich ludzi ku ich samospełnieniu. Nic, co dotyczy człowieka oraz jego życia, nie znajduje się poza tym polem. Każda ludzka istota powinna zatem szanować to pole, być posłuszna jego prawu oraz dążyć do poszerzania jego granic tak długo, dopóki nie stanie się ono jednym wszechogarniającym obszarem.

Łatwo zauważyć, że w dociekaniach Watson przewija się jeden główny wątek oraz artykulacja problemów z nim związanych. Watson opiera go na tak zwanych elementach karatowych (*carative factors*). Etymologia nazwy nie jest jasna. Wydaje się, że jest to neologizm utworzony w celu wyartykułowania różnicy między ideą troski typową dla pielęgniarstwa a ideą leczenia (*curative factors*) właściwą dla medycyny²³⁵.

Niewykluczone również, że chodzi tu o podkreślenie wartości troski. Można zaryzykować hipotezę, według której Watson sięgnęła do wykładni karatu jako jubilerskiej jednostki masy stosowanej w obrocie kamieniami szlachetnymi oraz oznaczającej stopień czystości złota i nadała jej rangę argumentu z analogii. Tym sposobem termin zarezerwowany do określenia stopnia nieskazitelności szlachetnego kruszcu mógł znaleźć się na terenie pielęgniarstwa. Z czasem jednak Watson uściśliła terminologię i określenie *czynniki karatowe* zastąpiła wyrażeniem *czynniki caritas* (*caritas factors*). Sens pojęcia *caritas* wywiodła z kultury greckiej i tradycji rzymsko-chrześcijańskiej. Ostatecznie czynniki karatowe są kombinacją kilku dziedzin humanistyki oraz nauk o charakterze ścisłym.

Filozofia troski obejmuje siedem podstawowych założeń, jeden dekalog karatowych „przykazań”, reguły transpersonalnego wymiaru troski oraz zasadę momentu troski²³⁶. Analiza zestawu aksjomatów pozwala domniemywać, że rządzi nimi logika powtórzenia. Repetycja jest

²³⁵ J. Watson, *Nursing: The Philosophy and Science of Caring*, Boston 1979, s. 7.

²³⁶ Ibidem, s. 9–10.

celowa: podkreśla nie tylko atrakcyjność nadrzędnej idei, lecz również zawarte w niej implikacje praktyczne. Siła powtórzeń staje się widoczna po zestawieniu wszystkich założeń obok siebie.

3.1. Główne założenia filozofii troski jako sposobu bycia

1. Troska może być skutecznie praktykowana tylko na płaszczyźnie interpersonalnej.
2. Troska ufundowana na karatowych czynnikach daje satysfakcjonujące zaspokojenie ludzkich potrzeb.
3. Skuteczna troska promuje zdrowie i zapewnia wzrost jednostki oraz rodziny.
4. Troska przyjmuje odpowiedzialności za człowieka nie tylko tutaj i teraz, lecz także za jego przyszłość i to, kim on może się w niej stać.
5. Klimat troski zapewnia rozwój potencjału człowieka i pozwala mu wybrać dla siebie najlepszy sposób działania oraz najdogodniejszy dla niego czas.
6. Troska lepiej prowadzi do zdrowia niż leczenie, ponieważ nauka o trosce jest w większym stopniu komplementarna od nauki związanej z leczeniem.
7. Praktyka troski jest w pielęgniarstwie sprawą fundamentalną²³⁷.

3.2. Czynniki karatowe w filozofii troski jako sposobu bycia

Wagę czynników karatowych w ujęciu Watson uwyppuklają z kolei liczne odniesienia erudycyjne. Jak się wydaje, stanowią one swego rodzaju przewodnik po nieznannej okolicy. Erudycyjne kompetencje Watson można docenić dopiero po przywołaniu treści czynników i opatrzeniu ich komentarzem.

3.2.1. Tworzenie humanistyczno-altruistycznego systemu wartości

Watson podziela pogląd Erika H. Eriksona, w myśl którego załączki altruizmu wyłaniają się już we wczesnej fazie ontogenezy dziecka dzięki

²³⁷ Ibidem, s. 8.

naśladowaniu zachowań najbliższych mu osób oraz sytuacji społecznych. Rodzice są dla niego źródłem pewności oraz ostatecznym kryterium odniesienia. Dziecko imituje ich pragnienia, sposób odczuwania, rodzaj wyznawanych wartości. Co więcej, ono naśladuje także ekspresję emocjonalną rodziców i uczy się wyrażanych postaw wobec dobra. Jest to okres, w którym kształtuje się „emocjonalna matryca”²³⁸ dziecka. Naturalnie wraz z upływem czasu, typem nabytych doświadczeń życiowych i kontekstem kulturowym człowiek rozwija początkowe formy altruistycznych zachowań we względnie dojrzałą formę lub całkowite jej przeciwieństwo²³⁹.

W prawidłowo przebiegającym rozwoju moralnym człowieka altruizm zawsze odbiega od swego ideału, dlatego wymaga ciągłego udoskonalania. Pielęgniarki muszą zatem stale kształtować w sobie altruistyczne nawyki, umiejętnie okazywać je swoim podopiecznym oraz uczyć ich altruistycznych postaw²⁴⁰.

3.2.2. Wprowadzenie wiary i nadziei

Watson w zgodzie z modnym od kilku dekad w kulturze zachodnioeuropejskiej stanowiskiem przyznaje, że wiara i nadzieja należą do istoty procesu troszczenia się oraz dynamiki leczenia²⁴¹. Niestety, scjentyistyczne nastawienie pielęgniarstwa znacznie zawęży rozległe uniwersum rozmaitych możliwości terapeutycznych oraz pozbawia je szansy spełnienia wielu doniosłych wartości duchowych.

Z wywodów Watson na temat problematyki wiary i nadziei można wnosić, że te dwie kwestie mieszczą się w szerszym zagadnieniu zwanym duchowością. Watson opowiada się za taką wersją duchowości, która łączy się z zestawem przekonań, uczuć oraz praktyk związanych z transcendencją i sferą *sacrum*, a nie z rytuałem lub konfesyjną instytucją. W jej opinii również istnienie jakiegoś nadnaturalnego wymiaru,

²³⁸ E.H. Erikson, *Identity and the Live Cycle*, [w:] *Psychological Issue*, red. G.S. Klein, New York 1958, s. 56.

²³⁹ A. Miller, *Zniewolone dzieciństwo. Ukryte źródła tyranii*, Poznań 1999, s. 29–50.

²⁴⁰ J. Watson, *Nursing...*, s. 10.

²⁴¹ Zob. np. K. Wilber, *Śmiertelni nieśmiertelni*, Warszawa 2007; A. Läßle, *Uzdrawiająca moc wiary*, Warszawa 2001.

z którym człowiek może mieć kontakt, daje mu poczucie bezpieczeństwa, eliminuje wrażenie metafizycznego osamotnienia lub rozbudza w nim świadomość uczestniczenia w czymś niezwykłym²⁴². Wiara w pozazmysłową rzeczywistość dostarcza człowiekowi ważnego systemu odniesienia, połączona zaś z nadzieją może stać się w obezwładniającym *theatrum* cierpienia jedyną jasną stroną egzystencji²⁴³.

Nadzieja jednakże nie jest tu jakąś modalnością wiary, ale bezustannym przekraczaniem teraźniejszości. To równocześnie burzenie suwerenności obecnego *status quo* i otwieranie się na przeżycie nowych, jeszcze nieznanych jakości, które wkrótce mogą wydarzyć się jednora-zowo lub nawet powtarzać częściej. Nadzieja może być też antycypacją przyszłości do pewnego stopnia już ogarniętej pojęciowo. Ten rodzaj nadziei zwykle łączy się z konkretną doktryną konfesijną.

Zdaniem Watson w pielęgniarstwie nie można izolować człowieka od jego duchowej tkanki, która urzeczywistnia się według kulturowego kodu. Z niego człowiek bierze nie tylko siły do zmagania się z własnym losem, lecz niekiedy czerpie również sens dalszego bycia w świecie i kryteria jego jakości. W imię ideału troski pielęgniarki muszą uznać duchowość za integralny element istoty pielęgniarstwa i przyznać mu charakter obligatoryjny²⁴⁴.

3.2.3. Doskonalenie i kultywowanie swojej wrażliwości oraz wrażliwości innych ludzi

W treści tego karatu przewija się wątek, którego korzenie sięgają Aristotelesowskiej koncepcji bytu. Zdaniem Stagiryty każdy człowiek z natury swej jest zorientowany na samospełnienie. Polega ona na optymalnym rozwinięciu sobie właściwego potencjału człowieczeństwa. Ta pradawna idea przewijała się w różnych epokach, ale prawdziwy renesans przeżyła dopiero za sprawą zwolenników psychologii humanistycznej.

²⁴² J. Watson, *Nursing...*, s. 15.

²⁴³ B.S. Siegel, *Miłość, medycyna i cuda*, Bydgoszcz 1994.

²⁴⁴ J. Watson, *Nursing...*, s. 16.

Do sformułowania maksymy trzeciego karatu Watson oprócz Aristotelesa wykorzystała intuicje między innymi Karla Jaspersa, Ericha Fromma, Victora Frankla i Carla Rogersa. Wspólnym mianownikiem dla nich była teza o dynamicznej naturze ludzkiej. Ten aspekt natury człowieka trafnie wyraził Frankl: „Człowiek bowiem nigdy nie »jest« człowiekiem, ale dopiero się nim »staje«, człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, który jestem – natomiast może on o sobie powiedzieć tylko: Jestem, który będę”²⁴⁵.

W zdolności człowieka do nieustannego przekraczania siebie i własnych ograniczeń Frankl widział kwintesencję ludzkiej egzystencji. Sądził też, że najlepiej urzeczywistnia się ona w dobrowolnym oraz świadomym spełnianiu wartości. Trzeba je jednakże w owym procesie najpierw dobrze rozpoznać i zinterioryzować.

Rogers zwrócił natomiast uwagę, że jednostki w procesie samorealizacji mają szansę odkryć prawdę o swojej naturze i nabyć większego szacunku wobec samych siebie oraz innych ludzi²⁴⁶. Takie osoby wykazują większy poziom wiary we własne możliwości.

Do tematyki samospełnienia wiele ważkich refleksji wniósł Fromm. Treść jego głównego aksjomatu wyłożonego w dziele *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki* mówi, że celem ludzkiej egzystencji jest rozwijanie mocy zgodnie z prawami natury. Założenie to jest jednocześnie przesłanką do kreowanej przez niego etyki humanistycznej. „Dobrem w humanistycznej etyce – pisał – jest afirmacja życia, rozwijanie mocy człowieka; cnotą – odpowiedzialność za swą własną egzystencję. Zło jest sparaliżowaniem mocy człowieka; występkiem to brak odpowiedzialności za siebie”²⁴⁷.

Samospełnienie wymaga ciągłego treningu. Jest on konieczny do uwalniania się z wielu przeszkód, takich jak na przykład zmęczenie, rozczarowanie, zniechęcenie itp.

Relevantnie do spostrzeżeń luminarzy psychologii humanistycznej Watson podkreśla, że pielęgniarki przez podniesienie swojego

²⁴⁵ V. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984, s. 63.

²⁴⁶ Problematykę samospełnienia Rogers opisał w swoim dziele *On Becoming a Person*.

²⁴⁷ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa–Wrocław 1994, s. 24.

poziomu humanistycznej wrażliwości stają się autentyczniejsze we własnym sposobie bycia²⁴⁸. Autentyczny sposób bycia pielęgniarki jest z kolei warunkiem *sine qua non* do samospełnienia się jej jako osoby oraz okazją do samorealizacji jej pacjentów. Można wnosić, że dla Watson duża wrażliwość pielęgniarki, na którą składa się wysoka intelektualna kultura oraz moralna wrażliwość, to wypadkowa jej pracy nad sobą. W przekonaniu Watson pielęgniarka dbająca o wysublimowaną wrażliwość potrafi nadać relacji z pacjentem formę partnerską i uchronić ją przed asymetryczną manipulacją.

3.2.4. Rozwój relacji międzyludzkich ukonstytuowanych na pomaganiu i zaufaniu

Ten karat ściśle zazębia się z poprzednim i jest jego pochodną. Treść karatu opiera się na stanowisku Rogersa oraz dociekaniach wielu innych badaczy zajmujących się na przykład teorią zaufania²⁴⁹. Według Rogersa osoba faktycznie zainteresowana sprawą samospełnienia staje się nieomal dosłownie tym, kim jest. To znaczy, że jest ona autentyczna i umie we właściwy sposób posługiwać się swoim potencjałem intelektualnym bądź uczuciowym²⁵⁰. Umiejętne wykorzystanie własnych możliwości nie ma nic wspólnego z manipulacją lub strategią maskowania się. Takie osoby mają świadomość, że intencjonalność maski jest pokretna, ponieważ maska tworzy ułudę, która stanowi zaprzeczenie tego, co być powinno i jak powinno być naprawdę. Trudno nie zgodzić się z poglądem, że między maską a pozorowaną rzeczywistością wykluwa się aksjologiczna perwersja²⁵¹. Niebezpieczeństwo odwrócenia hierarchii tkwi w tym, że coś, co samo w sobie jest negatywne i nieuprawnione w istnieniu, pragnie uchodzić za wartość pozytywną, a niekiedy nawet chce stać się jedynym kryterium ludzkiego postępowania²⁵².

²⁴⁸ J. Watson, *Nursing...*, s. 18.

²⁴⁹ J.C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, New York 1993, s. 127–130.

²⁵⁰ J. Watson, *Nursing...*, s. 32.

²⁵¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 74.

²⁵² Znakomitą ilustracją tego zjawiska jest *Pochwała głupoty* Erazma z Rotterdamu oraz wiele dramatów Williama Szekspira.

Ktoś nawykły do maskowania może wręcz zatracić zdolność odróżnienia prawdy od fałszu. Wówczas sposób bycia kogoś takiego będzie wykutem alienacji oraz dowodem zmarginalizowanego poczucia odpowiedzialności za siebie. Ów typ alienacji, jak powiedział Józef Tischner, stanie się tworem tych, którzy „nie wzięli w posiadanie siebie”²⁵³.

Człowiek uwolniony od skłonności fałszowania własnego obrazu odsłania się w swej prawdzie. Szczerość jego bycia stanowi fundament zaufania. Dzieje się tak dlatego, że zaufanie jest wartością zapośredniczoną. Powstaje ono wtedy, gdy osoba darzona zaufaniem, w tym przypadku pielęgniarka, przejawia przymioty i zasady bezpośrednio postrzegalne. Dla osób ufających jej są one niczym alfabet, który służy do odczytania zarysu osobowości pielęgniarki i jej „kapitału”. Naocznym wskaźnikiem jest na przykład wygląd i zachowanie pielęgniarki. Na powierzchowność składają się między innymi rysy twarzy, spojrzenia, kontakt wzrokowy, uśmiech, uczesanie, strój, barwa głosu. W głosie pielęgniarki powinna rozbrzmiewać dobra, emocjonalna energia. Pielęgniarka nie może mówić głosem przytłaczającym, przykrym lub zimnym. Jej głos ma być miękki, serdeczny, pogodny.

O wiarygodności pielęgniarki świadczy jej zachowanie zarówno w środowisku szpitalnym, jak i poza nim. Szczególnie ważne są tu jej manieri. Wśród nich można wymienić takt, uprzejmość, empatię, współczucie, delikatny dotyk, sztukę słuchania, umiejętność prowadzenia rozmowy, gestykulację, reagowanie adekwatne do sytuacji, kanonów obyczajowych oraz funkcji społecznej. Niebagatelną rolę odgrywa tu także prawdomówność, optymizm, punktualność, upór i konsekwencja w działaniu²⁵⁴.

Zdaniem Julie Rothstein Rosenbaum, utrzymanie ciągłości procesu troski oraz leczenia stanowi podstawowy czynnik zaufania²⁵⁵. Z kolei Kath Melia źródeł zaufania dopatruje się między innymi w łatwości podejmowania przez pielęgniarkę nowych nieoczekiwanych wyzwań,

²⁵³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 77.

²⁵⁴ J. Watson, *Nursing...*, s. 33–40.

²⁵⁵ J.R. Rosenbaum, *Trust Institutions and the Physician-Patient Relationship: Implication for Continuity of Care*, [w:] *Ethical Issue in Health Care on the Frontiers of the Twenty-First Century*, red. T. Engelhardt, Dordrecht 2000, s. 222.

sprawnej organizacji pracy i zaradności w procesie opieki²⁵⁶. Według Vereny Tschudin zaufać zaś można tylko pielęgniarkę, która wykazuje wewnętrzną siłę, odwagę w działaniu, pewność siebie i wiarę we własne możliwości²⁵⁷.

Wyrażna manifestacja powyższych cech świadczy, według Watson, o posiadaniu przez pielęgniarkę kompetencji zawodowych oraz kulturowych. Owe kompetencje pozwalają jej zainicjować relację, której celem jest niesienie człowiekowi pomocy.

3.2.5. *Popieranie i akceptacja wyrażania negatywnych oraz pozytywnych emocji*

Przesłanie owego karatu jest ufundowane na aksjomacie zalecającym akceptację własnych emocji oraz zgodę na ich uzewnętrznienie. Zewnętrzna ekspresja rozmaitych emocji, niekiedy sprzecznych z sobą, jest konieczna nie tylko ze względu na zdrowie psychiczne czy z racji poznawczych, ale bywa wskazana z uwagi na samospełnienie²⁵⁸.

Wyrażanie emocji pozwoli dokładniej przyjrzeć się ich konstelacji i zrozumieć, że nawet negatywnie zabarwione mogą mieć w pewnych okolicznościach walor pozytywny. Wszak manifestowanie emocji może sprzyjać nakierowaniu człowieka na drogę właściwego posługiwania się nimi, rozwinięciu u niego różnych sprawności, lepszemu funkcjonowaniu i udoskonaleniu troski o innych²⁵⁹.

Pielęgniarka, która pogodzi się z bogatym uniwersum własnych uczuć i zadba o formę ich wyrazu, potrafi lepiej ocenić konkretną sytuację oraz wyłowić z niej kluczowe elementy. Będzie umiała oddzielić wątki błahe od istotnych. W procesie rozwiązywania kwestii spornych dotyczących zarówno jej samej, jak i pacjentów, którymi się opiekuje, będzie mogła zatem bieglej wykorzystać swoją twórczą pomysłowość. Tym samym sprawniej zamieni swój sposób bycia, który do tej pory przejawiał się w tłumaczeniu się przed innymi ze swoich motywów i usprawiedliwianiu siebie, na styl charakteryzujący się większym po-

²⁵⁶ K. Melia, *Health Care Ethics*, New Delhi 2004, s. 124.

²⁵⁷ V. Tschudin, *Ethics in Nursing: The Caring Relationship*, Edinburgh 1986, s. 6.

²⁵⁸ J. Watson, *Nursing...*, s. 41.

²⁵⁹ Ibidem, s. 42.

czuciem własnej wartości i pewności siebie. Owo nastawienie pielęgniarstwa do kwestii przeżywania różnych emocji i ich demonstrowania może pomóc jej utrzymać równowagę między własnym pragnieniem samospełnienia a realizacją ideału troski o drugiego człowieka²⁶⁰.

3.2.6. Konsekwentne stosowanie naukowej metody do rozwiązywania problemów występujących w procesie podejmowania decyzji

Od momentu uzyskania przez pielęgniarstwo statusu samodzielnej dyscypliny naukowej za naczelną zasadę obrało ono stosowanie naukowych strategii do rozwiązywania ważkich kwestii²⁶¹. Pielęgniarstwo w celu utrzymania swojej pozycji musi nieustannie prowadzić badania naukowe według najwyższych standardów, bo tylko one mogą uchronić je przed subiektywizmem i jednostronnością rozstrzygnięć oraz zapewnić mu dalszy rozwój. Konsekwentne używanie metod naukowych w pielęgniarstwie jest zatem żelaznym prawem, zawsze obowiązującym. Naturalnie, czasem może się zdarzyć odstępstwo od niego, ale musi być ono wtedy solidnie uzasadnione poważnymi racjami. Jedną z nich jest na przykład przekonanie o zasadności holistycznego podejścia do pacjenta, które siłą rzeczy niejednokrotnie wykracza poza sztywne ramy naukowych metod²⁶².

3.2.7. Promowanie interpersonalnego nauczania i uczenia się

W siódmym karacie chodzi najprawdopodobniej o przekonanie, że wiedza pielęgniarstwa oraz jej umiejętności praktyczne już przez nią zdobyte nie są wystarczające do spełnienia troski²⁶³. Wysoka jakość troszczenia się wymaga jeszcze jednego ważnego komponentu w postaci ciągłego uczenia się, podnoszenia własnych kwalifikacji i nauczania innych. Pielęgniarka nie może tej sprawy zaniedbać. Nie wolno jej zrezygnować z powiększania skali myśli, pogłębiania sfery odczuć i wrażliwości. Uczenie się nie jest czymś incydentalnym, co można w jakimś

²⁶⁰ Ibidem, s. 43–48.

²⁶¹ Ibidem, s. 54.

²⁶² Ibidem, s. 62–66.

²⁶³ Ibidem, s. 70.

momencie egzystencji przerwać, na przykład po osiągnięciu doraźnych celów²⁶⁴. To niekończący się proces ustawicznego kształcenia się. Pielęgniarka ma być permanentnie *in statu viae*.

Podstawową cechą owego ewoluowania stanowi dynamizm, pęd do bezustannego formowania siebie na coraz wyższych i bardziej złożonych płaszczyznach. Można skonstatować, że przypomina on własną *ars educandi*, czyli sztukę umiejętnej autokreacji i wychowywania siebie. Sztuka ta wypływała z idei godności człowieka, którą propagował w renesansie na przykład Pico della Mirandola, a w czasach późniejszych Friedrich Nietzsche. Pielęgniarka, która rzetelnie potraktuje nakaz siódmego karatu, może wszechstronniej aktualizować potencjał własnej osobowości i tym samym osiągnąć wyższe stadium samoświadomości oraz samorealizacji. Z tego szczebla będzie ona mogła wytyczyć nowy horyzont zainteresowań oraz zdoła szybciej przełamać utarte schematy dotychczasowego postępowania. Dzięki niekończącej się *formatio continua* pielęgniarka, mówiąc językiem Francisa Bacona, wzniesie się ponad rozmaite idole²⁶⁵.

W rezultacie stałego kształcenia się pielęgniarka potrafi na bieżąco dostrzec w każdym zjawisku oraz każdej osobie jej niepowtarzalność bez tendencji do uproszczonego systematyzowania i klasyfikowania. Uczenie się zatem nie tylko udoskonala profesjonalną troskę pielęgniarki, lecz także przyzwyczaja ją do twórczego przekształcania rzeczywistości.

3.2.8. Zabezpieczenie wspierającego, ochraniającego i korygującego środowiska psychicznego, fizycznego, socjokulturowego oraz duchowego

O ile poprawnie odczytuję myśl Watson, wymowa ósmego karatu ma związek ze starą tradycją medycyny zachodnioeuropejskiej, która w usystematyzowanej formie narodziła się w czasach Hipokratesa. Już wówczas głoszona była teza, że wszechświat, nazywany po grecku pojęciem „kosmos”, oznacza nie tyle uporządkowany bezkres, ile przede wszystkim piękno i ład. Człowiek zaś jest mikrokosmosem, dlatego

²⁶⁴ Ibidem, s. 72–73.

²⁶⁵ F. Bacon, *Novum organum*, Warszawa 1955, s. 57–126.

zdrowie utożsamiano ze stanem harmonii, którą istota ludzka utrzymuje w sobie oraz wprowadza wokół siebie. Wszystko, co żyje, jak wynika z analizy ducha greckiej medycyny dokonanej przez Wernera Jaegera, staje się zdrowe i doskonałe przez to, że włada oraz spełnia się w nim odpowiedni do jego natury porządek, jego „własny kosmos”²⁶⁶.

O zależności ładu indywidualnej duszy od wszechogarniającego piękna kosmosu sporo rozprawiał Platon. W dialogu *Timajos* mówił, że „wszystko, co jest dobre, jest piękne, a nie ma piękna bez symetrii. Zatem i jestestwo żyjące musi być symetryczne, by być dobrym. (...) Gdy bowiem chodzi o zdrowie lub choroby, o cnotę lub występki, nie ma żadnej symetrii ważniejszej od tej, która ma miejsce między samą duszą i ciałem”²⁶⁷.

Choroba jest, według Platona, zaburzeniem odpowiednich proporcji. Ich brak, jak zauważył Giovanni Reale, jest wymierzony przeciw naturze wszechrzeczy i jej prawu²⁶⁸. O związku między częścią a całością, do której ona przynależy, Platon pisał w *Gorgiaszu*: „Mędrcy powiadają, Kalliklesie, że niebo i ziemia, bogowie i ludzie są wspólnotą i przyjaźnią, szacunkiem dla porządku, roztropnością i sprawiedliwością i dlatego świat nazywają porządkiem (*cosmos*)”²⁶⁹. Wystarczy pobieżny rzut oka na platońską koncepcję zdrowia, aby się przekonać, że występuje w niej swoista dyalektyka między immanencją duszy a zewnętrzną strukturą wszechświata²⁷⁰.

Watson trafnie uchwyciła ów szczegół w platońskich wywodach i kierując się ich wewnętrzną logiką, zabezpieczenie, ochranianie i korygowanie uznała za zmienne, które determinują tak zwane wewnętrzne i zewnętrzne środowisko człowieka. Między obydwooma obszarami zachodzi ścisła zależność²⁷¹. Pielęgniarka zatem powinna umieć zręcz-

²⁶⁶ W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 2001, s. 515–564.

²⁶⁷ Platon, *Timajos*, 87, C–D, Warszawa 1986.

²⁶⁸ G. Reale, *According to Plato, the Evils of the Body Cannot Be Cured without also Curing the Evils of the Soul*, [w:] *Person, Society and Value: Towards a Personalist Concept of Health*, red. P. Taboada, K.F. Cuddeback, P. Donohue-White, London 2002, s. 22.

²⁶⁹ Platon, *Gorgiasz*, 507, E, Warszawa 1991.

²⁷⁰ B. Szymańska, *Co to znaczy „być sobą”*, Kraków 1997, s. 28–30.

²⁷¹ *Ibidem*, s. 82–88.

nie wykorzystywać te zmienne w taki sposób, aby w obu obszarach móc zapętrnić pacjentom stan równowagi.

Przez ocenę znaczenia zmiennych będzie ona umiała wpłynąć na percepcję swoich pacjentów i pomóc im pogodzić ich piękno wewnętrzne z pięknem otaczającej rzeczywistości. Istotną pozycję u Watson zajmuje więc estetyka środowiska. Jego estetyczne walory sprawiają człowiekowi nie tylko przyjemność, lecz także łagodzą międzyludzkie relacje, dostarczają twórczych impulsów, pomagają w procesie leczenia, dają satysfakcję z życia i poczucie jego sensu²⁷².

3.2.9. Pomoc w zaspokajaniu ludzkich potrzeb

Wymowa dziewiątego karatu jest nieomal dokładną kalką modelu potrzeb w ujęciu Abrahama Maslowa. Od swego pierwowzoru wersja Watson różni się tylko kilkoma drobnymi zmianami, które zostały dostosowane do założeń nauki o troskliwości w pielęgniarstwie. Hierarchicznie skonstruowana struktura potrzeb obejmuje wymiar biofizyczny, sferę psychofizyczną oraz aspekt egzystencjalno-duchowy²⁷³. Na najwyższym szczeblu oprócz potrzeby przynależności oraz znaczenia prymat ma potrzeba samospełnienia. Potrzeby posiada każdy człowiek, ponieważ są one wpisane w naturę gatunku ludzkiego. Dla prawidłowego funkcjonowania człowieka muszą być zaspokojone, przy czym potrzeby uplasowane na szczycie hierarchii mogą być spełnione dopiero po uprzednim zadośćuczynieniu potrzebom z niższego poziomu.

U każdego człowieka zaspokojenie potrzeb będzie przebiegać inaczej, dlatego istotne jest tu, aby pielęgniarka pamiętała, że jakość troskliwości wymaga trafnego odczytania potrzeb pacjenta, ich zrozumienia i oszacowania stopnia ważności. Rozszyfrowanie „języka” różnych potrzeb pacjenta pozwoli pielęgniarce stworzyć wyraźniejszy „portret” jego oczekiwań i adekwatnie na nie zareagować²⁷⁴.

²⁷² Ibidem, s. 91–92.

²⁷³ Ibidem, s. 110.

²⁷⁴ Ibidem, s. 170–190.

3.2.10. Uznanie czynników egzystencjalno-fenomenologicznych

Brzmienie maksymy ostatniego karatu sugeruje rozmaite treści. Cierpliwe jednak badanie jej zawartości pozwala przypuszczać, że dla Watson karat ów ma charakter podsumowujący oraz postulatycznie-aksjologiczny. Wszak zawiera on wątki zasygnalizowane już wcześniej w innych karatach i domaga się uznania nowych elementów, bez których nauka o trosce byłaby niepełna oraz pozbawiona integralności²⁷⁵.

Składnikiem dookreślającym jest wiedza o zagadnieniach, które nierozzerwalnie spłotyły się z ludzką egzystencją. Chodzi tu o kwestię nietrwałości i znikomości ludzkiego bytu, świadomości jego przemijania, celowości życia, poczucia absurdalności istnienia, sensu cierpienia, daremności podejmowanego wysiłku, powtarzalności, złudzeń oraz udręczającej bezzadności wobec wszechwładnego *triumphus mortis*.

Watson słusznie uważa, że te oraz im podobne doznania wywierają na życiu człowieka głębokie piętno i mają dla niego fundamentalne znaczenie. To one orientują człowieka w świecie oraz decydują o jego społecznych relacjach. Mogą też stać się źródłem kultury i *vice versa*. Ich sposób postrzegania oraz nadawane im znaczenie mogą być wytworem kultury, określonej edukacji oraz idei. Opierając się na tych czynnikach, każdy człowiek będzie inaczej budował znaczenie swojej biografii i definiował swe usytuowanie w rzeczywistości. Spoglądając z tej perspektywy na przeżywane przez człowieka doświadczenia egzystencjalne, wolno zakładać, że rzadko kiedy może on dotrzeć do nich i uchwycić je w czystej postaci. Zazwyczaj opisywać je będzie przez pryzmat kodu kulturowego lub intelektualnej atmosfery epoki. Kultura zatem otwiera przed człowiekiem rozległe uniwersum rozmaitych „opowieści”, które porządkują doświadczenia i układają je we względnie przejrzystą strukturę. Kultura podpowiada też, na co człowiek powinien zwrócić uwagę, jak ma pojmować poszczególne wydarzenia i jak w nich rozkładać akcenty. Słowem, kultura pomaga mu budować poczucie tożsamości zagrożonej rozpadem i lepsze rozumienie siebie.

Zdaniem Watson spory udział w tej materii ma twórczość Lwa Tołstoja, który wiele czasu poświęcił tematyce woli życia zmagającej się

²⁷⁵ Ibidem, s. 205.

z otchłanią nicości. Innymi wyróżnionymi przez Watson myślicielami, których dorobek dostarcza klucza do interpretacji egzystencji człowieka usytuowanej na płaszczyźnie poznawczo-moralnej, są Albert Camus, Jean-Paul Sartre i Franz Kafka.

W swoich dziełach wymienieni tu myśliciele głęboko analizowali kondycję człowieka oraz różne sposoby jego bycia w świecie. Opisywali sprawy, które choć występują powszechnie, to jednak rozpatrywane w aspekcie sytuacji konkretnej ludzkiej jednostki okazują się niepowtarzalne, absolutnie niepodatne na generalizacje i jakiekolwiek systemowe ujęcia. Ich obcowanie z głębią fenomenu ludzkiego istnienia oraz zdobyty przez nich wgląd w tę rzeczywistość dostarczają pielęgniarce wyobrażenie o zawiłościach natury człowieka²⁷⁶. Jej wiedza w tym obszarze może ją zbliżyć do rozumienia egzystencjalnych doświadczeń pacjenta i rozmaitych ich sensów.

Watson wierzy, że intuicje egzystencjalistów mogą być pomocnym przewodnikiem dla pielęgniarki w przeformułowaniu tragedii pacjenta lub jego trudnych sytuacji życiowych w taki sposób, aby stały się ważną częścią w procesie kreacji ludzkiego *esse*²⁷⁷. Uwzględnienie przez pielęgniarkę czynników egzystencjalno-fenomenologicznych daje zatem pacjentowi sposobność do wewnętrznego rozwoju i przejęcia kontroli nad swoim losem.

3.3. Reguły transpersonalnego wymiaru troski

Oprócz płaszczyzny horyzontalnej Watson wprowadziła do swej teorii również aspekt wertykalny w szerokim znaczeniu tego słowa. Jest nim wymiar transpersonalny, określany w specjalistycznej literaturze jako „czwarta siła”. W przekonaniu Masłowa psychologia humanistyczna jest przejściowym, niejako przygotowawczym etapem do „psychologii, międzyosobowej, międzyludzkiej, ześrodkowanej raczej na kosmosie niż na ludzkich potrzebach i zainteresowaniach, wykraczającej poza człowieczeństwo, tożsamość, samourzeczywistnienie i tym

²⁷⁶ Ibidem, s. 207.

²⁷⁷ Ibidem, s. 208.

podobne”²⁷⁸. Pogląd Masłowa podziela Stanislav Grof, Anthony Sutich, Roberto Assagioli. Współcześnie elementy psychologii transpersonalnej są obecne w naukach o zdrowiu, naukach społecznych, filozofii sztuki i wielu innych dyscyplinach.

Na czwartą siłę składają się doświadczenia mistyczne, świadomość kosmiczna oraz wartości związane, jak pisał Paul Tillich, z troską ostateczną²⁷⁹. Te ingredencje kryją się w wielu tradycjach duchowych Wschodu i Zachodu. Dzięki proponowanym przez nie technikom możliwy staje się osobisty rozwój człowieka ukierunkowany na transgresję ludzkiego „ja”, poszerzenie jego pola świadomości, wyjście poza granice czasoprzestrzeni i zjednoczenie się z Całością, Uniwersum, Bogiem.

Dla starożytnych adeptów Wielkie Wyzwolenie musiało być trwałym urzeczywistnieniem, a nie chwilowym przeblaskiem – trwała cechą, a nie tylko odmiennym stanem – i dlatego zostawili nam niezwykle zbiór praktyk duchowych, które łączy jedna wspólna cecha, wszystkie pomagają nam rozwinąć wyższe poziomy Wielkiego Gniazdowego Układu naszej własnej Boskości – przyspieszają nasz rozwój do Boga. Pełniejsze praktyki duchowe kładą nacisk zarówno na nurty wstępujące, niosące nas od ciała przez umysł i dusze do ducha, jak i na nurty zstępujące, niosące duchowe wglądy i wyrażające je w i poprzez inkarnowane ciało i błogosławioną ziemię, w ten sposób integrując transcendentalne i immanentne oblicza Pustki²⁸⁰.

Według Kena Wilbera w najwyższym stadium integracji ludzkie „ja” ma poczucie lekkości oraz mistycznej unii. Tezę tego czołowego przedstawiciela psychologii transpersonalnej zdają się potwierdzać relacje mistyków²⁸¹. Jak podają źródła, w stanie symbiozy z Uniwersum, Brachmanem czy też Bogiem ich „ja” było przekonane o chwilowym przeniesieniu się w wymiar wręcz nadprzyrodzony.

Analiza relacji mistyków wskazuje, że podczas „zawieszenia” świadomości w stanie *unio mistica* „ja” może zrozumieć, że w gruncie rzeczy nie ma wyraźnych konturów. Niejako traci ono swą formę i „rozpływa

²⁷⁸ A. Masłow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986, s. 8.

²⁷⁹ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, s. 225–226.

²⁸⁰ K. Wilber, *Psychologia integralna. Świadomość, duch, psychologia, terapia*, Warszawa 2002, s. 231.

²⁸¹ Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 530–600.

się” w bezpostaciową nicość. Nie ma podmiotu ani przedmiotu. Naturalnie ontologicznie nicość nie oznacza niebytu, lecz jest przejawem *Prawdy Absolutnej*, która pochłania „ja” i któremu manifestuje się jako ciemność, niesubstancjalność oraz nierzeczowość²⁸². Z epistemologicznego punktu widzenia istotny wydaje się tu opis sporządzony niegdyś przez Jakuba Böhme’a:

W wieczności jako w *Ungrund* poza naturą nie istnieje nic prócz ciszy bez bytu, nie ma także niczego, co by coś rodziło, jest wieczna cisza i nie ma podobieństwa do czegokolwiek, jest *Ungrund* bez początku i końca. Nie ma w nim również żadnego celu ani miejsca, ani szukania, ani znalezienia lub czegoś, co by było możliwością²⁸³.

Osiągnięcie takiego stanu świadomości może być rezultatem indywidualnej pracy nad sobą oraz zmagania z egzystencjalnymi pytaniami dotyczącymi sensu istnienia, znaczenia cierpienia, roli śmierci oraz metafizycznego celu człowieka. W ramach tej osobliwej pracy Mistrz Eckhart preferował mozolne ćwiczenia polegające na zrywaniu więzów ze wszystkimi rzeczami. W *Kazaniach i Traktatach* nawoływał do radykalnego wewnętrznego *exodusu* i dokonania przełomu, bez którego nie możliwa jest choćby najmniejsza zmiana świadomości i sposobu przeżywania swojego „ja”²⁸⁴. Odcinanie się, siłą rzeczy, pociąga za sobą mękę tworzenia nowej jakości oraz implikuje cierpienie, które jest integralną częścią wzrostu świadomości.

Wilber tymczasem do uformowania się „ja” transpersonalnego proponuje *ćwiczenie Świadka*. Chodzi w nim o oderwanie się od własnych emocji, zmysłowych wrażeń, uczuć, a nawet myśli.

Mam myśli, ale nie jestem myślami. Widzę i znam swoje myśli, a to, co może być znane, nie jest prawdziwym Widzącym. Myśli przychodzą do mnie i myśli mnie opuszczają, ale nie mają wpływu na moje wewnętrzne Ja, na Świadka. (...) Potem afirmuj tak silnie, jak potrafisz: Jestem tym, co zostaje, czystym cen-

²⁸² R.A. Nicholson, *Sufis: The Mystics of Islam*, [w:] *Understanding Mysticism*, red. R. Woods, London 1989, s. 178–221.

²⁸³ J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat*, Warszawa 1991, s. 124.

²⁸⁴ Mistrz Eckhart, *Kazania i Traktaty*, Warszawa 1988.

trum świadomości, nieporuszoną Świadkiem wszystkich tych myśli, uczuć, emocji i odczuć²⁸⁵.

Ludzkie „ja”, które aspiruje do pozycji *Świadka*, musi pracować nad separacją. Praca ta nie oznacza rozumowego rozwikłania dylematów istnienia, lecz polega na ograniczeniu się do źródłowego oglądu immanentnej dynamiki przeżyć bez chęci ingerowania w ich bieg. Wyzwolenie się „ja” z tego wszystkiego, co je zapęta, jest niewątpliwie utratą części siebie, ale pożegnanie się z nią jest konieczne do wejścia na wyższe partie świadomości i poziomu istnienia.

W przekonaniu Watson pielęgniarka swoją wiedzę ma służyć transpersonalnemu wzrastaniu pacjentów i optymalizowaniu ich rozwoju w tym obszarze. Transpersonalny wymiar troskliwości otwiera przed pielęgniarką nowe możliwości udzielenia wsparcia pacjentom²⁸⁶. Dzięki temu aspektowi troski pielęgniarka i jej pacjent mogą wspólnie transcendować cierpienie, ból, umieranie, śmierć. Naturalnie transpersonalny wymiar troskliwości stawia przed pielęgniarką konieczność zaznajomienia się z psychologią transpersonalną. Aby temu mogła podołać, sama także musi się kształcić w tym kierunku, ponieważ tylko tak nabędzie odpowiednich kompetencji, które są skorelowane, jak uważa Watson, z ontologicznym rozwojem pielęgniarki oraz jej sposobem bycia i samorealizacji.

3.4. Reguła momentu troskliwości

O truizmie ociera się dziś stwierdzenie, według którego egzystencja ludzka oraz wszystko, co się w niej dzieje, dokonuje się w czasie. Człowiek rodzi się w czasie, dojrzewa, w czasie niekiedy choruje i w nim cierpi. W czasie człowiek zawsze umiera, nawet jeśli śmierć przychodzi nie w porę. W horyzoncie czasu spełnia się też akt troski i odpowiedzialność za jego skutki. Choć czas dla człowieka jest zjawiskiem wszechobecnym, a nawet znajomym, to bywa jednak różnie interpretowany i rozmaicie przez każdego z osobna przeżywany. Z perspektywy su-

²⁸⁵ K. Wilber, *Śmiertelni nieśmiertelni*, Warszawa 2007, s. 163.

²⁸⁶ Ch. Shoemaker, H. Smith, *Theory of Human Caring: Jean Watson*, www.slideserve.com/.../theory-of-human-caring-jean-watson (dostęp: 6.02.2013).

biektywnego doświadczenia człowieka czas może być odbierany jako fenomen, w którym pustka wsysa w siebie byt ludzki i chce go sobą całkowicie zastąpić. W takiej sytuacji czas przypomina swoiste tło dla procesu unicestwienia. Wydaje się, że czas jest tu zjawiskiem statycznym, nieruchomo zastygłym w trwaniu. On sam nie jest zmianą i nie powoduje transformacji. Jakakolwiek zmiana, jak sugerował Bernard Bolzano, zachodzi raczej w nim²⁸⁷.

Odwrotne do powyższego doznania czasu może być jego odczucie w kategoriach gwałtownego przemijania, które wciąga w wir zanikania wszystkiego, o czym da się powiedzieć, że żyje lub zajmuje przestrzeń. Owo przeświadczenie ludzkiego indywiduum o momentalnym przemijaniu własnej egzystencji św. Augustyn ewokował w swojej filozofii terminem *minutissimas momentorum*²⁸⁸. Jego stwierdzenie zawiera ogólną prawdę o kondycji ludzkiej, która wyjątkowego znaczenia nabiera na przykład wówczas, gdy człowiekowi zagraża śmiertelna choroba rozbijająca jego byt na drobne kawałki. Naoczny ogląd własnego rozpadu jednoznacznie komunikuje mu o egzystowaniu w czasie ograniczonym. Szybkie tempo upływającego czasu limituje nie tylko okres bycia człowieka w świecie, ale także nierzadko odbiera mu szansę kontroli nad przechodzeniem w niebyt²⁸⁹.

Wiele osób ma ponadto wrażenie, jakby czas stanął dla nich w miejscu lub został zatrzymany *ad infinitum*. Człowiekowi zawieszonemu w takim doznaniu towarzyszy przykry stan określany dawniej jako *taedium vitae*. Znużenie życiem, które wypełnia smutek, niespełnione tęsknoty i utrata nadziei na poprawę stanu rzeczy, wiedzie człowieka do wyczerpania jego sposobów radzenia sobie z sytuacją i uświadamia mu niemożność uwolnienia się od niej. Owo odczucie czasu pogłębia w człowieku tragizm istnienia i uzasadnia podejrzenie o byciu skazanym na daremną mękę oraz amoralny porządek wszechrzeczy.

Jest też czas kliniczny, który stanowi optymalny moment na medyczne działania. Czas przeżywany przez człowieka ma indywidualny rytm oraz niepowtarzalną logikę. Inna jest również jego siła oddziaływania.

²⁸⁷ B. Bolzano, *Paradoksy nieskończoności*, Warszawa 1996, s. 84.

²⁸⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, 15, 20, Poznań 1929.

²⁸⁹ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, Kraków 1992, s. 56–58.

Ale czas subiektywny stanowi nie tylko doniosłą kategorię temporalną, lecz także ma implikacje natury *par excellence* aksjologiczne oraz terapeutyczne. Wszak moment uchwycenia prawdy o sposobie doświadczanego przez pacjenta czasu staje się dla niego wydarzeniem dobra, jako że w nim następuje początek oraz kulminacja właściwego zareagowania. Poprawne odczytanie przez pielęgniarkę rodzaju czasu doświadczanego przez pacjenta może zmniejszyć jego poziom problematyzowania własnej egzystencji i skierować jego uwagę na inne płaszczyzny lub wnieść nowe elementy do dotychczas przeżywanego stanu²⁹⁰.

Umiejętne wpisanie się w czas pacjenta bywa dogodną sposobnością do interpersonalnego spotkania i nawiązania międzyludzkiej wzajemności²⁹¹. Dzięki temu pacjent może zrozumieć, że jego czas niekoniecznie musi być dla niego „ciężarem”, a pielęgniarka niewrażliwą monadą. Wprost przeciwnie, pacjent może odkryć, że staje się ona niezastąpioną ważną „częścią” jego dziejów i może wpłynąć na ich postać w przyszłości.

Warto mieć na względzie, że wybór odpowiedniej chwili wpływa nie tyle z racjonalnej analizy i wyrozumowanego planu działania, ile z życzliwego nastrojenia i czujnej uwagi. Chroni ona pielęgniarkę przed narzuceniem pacjentowi własnych wyobrażeń o typie doświadczanego przez pacjenta czasu oraz zapobiega wypaczeniu jego subiektywnego świata.

W toku analizy teorii troski wykoncypowanej przez Watson można dojść do wniosku, że jest to jedna z najciekawszych propozycji w filozofii pielęgniarstwa. Widać w niej duże kompetencje erudycyjne autorki oraz gruntowne przemyślenie przez nią poruszanej problematyki. W tej koncepcji na pierwszy plan wysuwa się jej wieloaspektowość i interdyscyplinarny charakter sprawiający wrażenie starannie dopracowanego modelu.

²⁹⁰ J. Watson, *Human Caring and Suffering: A Subjective Model for Health Sciences*, [w:] *They Shall Not Hurt: Human Suffering and Human Caring*, red. R. Taylor, J. Watson, Boulder, CO 1989, s. 59.

²⁹¹ K. Pedlow, T. Hammond, *Jean Watson's Theory of Caring*, nursingtheoryfallblk209.wikispaces.com (dostęp: 3.02.2013).

Ów aspekt mógłby zatem stanowić silny atut tego ujęcia. Głębsza refleksja ujawnia jednak, że jest ono raczej dalekie od wewnętrznej spójności, którą powinna się cechować każda rozprawa aspirująca do miana naukowej. Brak koherencji wynika z eklektycznego połączenia rozmaitych poglądów powstałych na gruncie odmiennych dziedzin. Myśliciele, z których dorobku czerpała Watson, posługiwali się odmiennymi metodami, inaczej rozkładali akcenty w filozofii człowieka, mieli własne podejście do zagadnienia czasu, różnili się wizją samorealizacji oraz i posługiwali się sobie właściwym językiem.

Watson w swej teorii nie uściśliła znaczenia zapożyczonych terminów ani nie pogodziła ich z sobą, dlatego stosowana przez nią aparatura pojęciowa sprawia wrażenie niewspółmiernej wobec badanego zjawiska. Syntezę teoretycznych stanowisk, udrapowaną szatą akademickiej retoryki, trudno nazwać nauką o trosce w dosłownym znaczeniu tego słowa. W szerokim rozumieniu natomiast koncept Watson może mieścić się w tym pojęciu. Wówczas największą zasługą w ten sposób pojętej nauki jest wypłatywanie pielęgniarstwa z pajęczyn medykalizacji i uwolnienie pielęgniarstwa z odczłowieczających ją interakcji. Na naukę Watson można również spojrzeć w kategoriach wezwania apelującego o powrót pielęgniarstwa do swojej pierwotnej istoty oraz próby wskazania godnej uwagi drogi, która do niej prowadzi.

4. Dialogiczna postać troski

W panoramie refleksji o idei troski w pielęgniarstwie ważne miejsce zajmuje problematyka dialogu²⁹². Filarem tej koncepcji są przede wszystkim rozważania Emmanuela Levinasa oraz Martina Bubera²⁹³. Poglądy Levinasa zdają się wręcz wskazywać pielęgniarstwu niezbadane jeszcze semantyczne terytoria²⁹⁴. Świadczy o tym wymownie stale wzrastająca

²⁹² L. Fredriksson, K. Eriksson, *The Ethics of the Caring Conversation*, „Nursing Ethics” 2003, nr 10, s. 141–142.

²⁹³ S. Woods, L. Sandman, *Continental Philosophy and Nursing Ethics*, [w:] *Ethics in Nursing Education, Research and Management*, red. W. Tad, New York 2003, s. 27.

²⁹⁴ O dialogicznym wymiarze troski inspirowanym myślą Lévinasa nadmieniał krótko w pierwszym rozdziale publikacji *Filozofia i teorie pielęgniarstwa* wydanej pod redakcją J. Górajek-Jóźwik przez Wydawnictwo Czelej w 2007 roku.

liczba publikacji²⁹⁵. Większość z nich jak na razie ma charakter wstępny i zazwyczaj referuje zawiłym językiem Levinasa jego własne poglądy. W opracowaniach koryfeuszy pielęgniarstwa dotkliwie doskwiera brak krytycznej analizy, chłodnego dystansu i próby skonfrontowania intuicji tego filozofa z wymaganiami idei troski. Są jednakże pewne przesłanki, które pozwalają prognozować zmianę obecnego *status quo*. Można zatem żywić nadzieję, że poniższe powściągliwe preludium zainicjuje wielką uwerturę na ten temat.

Tytułem wprowadzenia trzeba wspomnieć, że Levinas w swoich dziełach raczej nie używał słowa „troska”, niemniej jednak jej wątek stale przewijał się w jego dorobku. Filozof krążył wokół niego i usiłował go wyrazić za pomocą takich pojęć, jak: twarz, bliskość, odpowiedzialność, substytucja.

4.1. Twarz

Jak słusznie zauważył Michaël de Saint-Cheron, u Levinasa nie chodzi „o twarz w jej aspekcie fizycznym według kryterium urody lub brzydoty, młodości lub starości, ale o twarz ponad jej pozorem, który z natury jest mylący i efemeryczny, o twarz w jej wymiarze ludzkiego Oblicza”²⁹⁶. Twarz w koncepcji Levinasa wydaje się czymś w rodzaju idei, która mówi coś ważnego o esencji ludzkiego człowieczeństwa oraz prawdzie jego bycia. Levinas pod postacią twarzy „wdowy”, „wędrowca” i „sieroty” wyraża bezbronność drugiego człowieka, jego bezradność, egzystencjalne ubóstwo, cierpienie, skargę oraz żal. Twarz nie zasłania się maskującymi ją osłonami i nie nosi ochronnego pancerza. Jej nagość wystawiona jest na ryzyko zlekceważenia oraz totalnego zniszczenia.

Innym istotnym aspektem twarzy jest uznanie jej za terytorium epifanii nieskończonego dobra, które przekracza zdolność ludzkiego pojmowania. Twarz przemawia owym dobrem i zarazem wzywa właśnie „mnie” do jego uszanowania. Treść wezwania płynącego z twarzy Levinas ewokował zwrotem „Nie zabijaj!”. Semantycznie jest to niewątp-

²⁹⁵ J.V.M. Welie, *In the Face of Suffering: The Philosophical-Anthropological Foundations of Clinical Ethics*, New York 1998, s. 125–130.

²⁹⁶ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, Warszawa 2008, s. 67.

liwie nader pojemny i podatny na różnorodne interpretacje apel, ale przeniesiony na grunt pielęgniarstwa w mocnej wersji brzmi nie tylko dziwacznie, lecz wręcz bezzasadnie. Wszak pielęgniarstwo jest *sui generis* domeną, której kwintesencja zawiera się w łacińskim porzekadle „*res sacra miser*”. Tu nie ma miejsca na najdrobniejsze przejawy działania intencjonalnie wymierzonego przeciw człowiekowi.

Wezwanie twarzy zyska usprawiedliwienie w pielęgniarstwie i stanie się bardziej zrozumiałe pod warunkiem osłabienia jego radykalnej wymowy. Łagodniejszy wydzźwięk przybierze wówczas forma moralnego imperatywu zakazującego pielęgniarce jakiegokolwiek szkodenia pacjentowi. W tej odmianie apel twarzy jawiłby się późnym krewnym starej zasady znanej w medycynie pod etycznym aforyzmem „*primum non nocere*”. Stopień pokrewieństwa jednakże jest tu pozorny, ponieważ imperatyw twarzy nie tylko zabrania działań bezpośrednio wymierzonych w pacjenta, lecz może być wezwaniem do protestu względem zaniedbań, buntu przeciw upraszczającej standaryzacji oraz walki z rutyną i syndromem wypalenia zawodowego.

Wezwanie twarzy różni się jeszcze od owej nobliwej reguły tym, że nie jest ono pasywne ani nigdy w pełni „nasycone” dobrem. Jego aksjologiczna atrakcyjność tkwi w transgresji zorientowanej na osiągnięcie moralnego apogeum²⁹⁷. Ów rys trafnie oddał niegdyś już św. Augustyn, a ostatnio powtórzył Józef Tischner, który sądził, że dobro zobowiązuje do ciągłego spełniania go, a nie tylko realizacji w jednorazowym akcie. Dlatego „wskazanie drogi zagubionemu wędrowcowi – jak metaforycznie pisał – może być tylko wstępem do tego, co się będzie dziać potem. Dzisiaj wskazuję drogę, jutro prowadzę na właściwą ścieżkę, potem być może bronię od napastników. W końcu może dojść do tego, że życie poświęcę, broniąc tego wędrowca”²⁹⁸.

4.2. Bliskość

Łatwo zauważyć, że coraz szerzej zataczane kręgi dobra implikują obecność drugiego i utrzymanie stanu bliskości z nim. Wbrew jed-

²⁹⁷ Ibidem, s. 59.

²⁹⁸ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985, s. 77.

nak potocznemu rozumieniu Levinasowi wcale nie chodzi o bliskość w znaczeniu przestrzennym. Bliskość, o której mówił, nie wskazuje na fizyczny dystans i nie odnosi się do czegokolwiek, co można zmierzyć. Jej sens prawdopodobnie zawiera się w czymś, co można nazwać egzystencjalną intencjonalnością. Bliskość mogłaby więc manifestować się koncentracją uwagi całego mojego jestestwa na byciu drugiego człowieka i trwaniem przy nim na przekór wszystkiemu, co może się zdarzyć. Jak powiada filozof:

Bliskość nie jest stanem, spoczynkiem, ale właśnie niepokojem, brakiem miejsca, wykluczeniem odpoczynku zakłócającym spokój bytu. (...) Tym samym bliskość nie jest nigdy dość bliska²⁹⁹.

W klimacie bliskości „ja” ontologicznie wcześniej „nosi” drugiego na swoich barkach niż własne bycie. Zdaniem Levinasa owo pierwszeństwo nie oznacza odebrania innemu jego życiowej przestrzeni i zawładnięcia nim. To raczej przejaw uszanowania podmiotowości innego i otoczenia go czułą troską. Levinas porównuje niekiedy bliskość do aksjologicznej wrażliwości delikatnej jak pieszczoty³⁰⁰. Naturalnie pojęcia pieszczoty nie należy utożsamiać z jedwabistością ciepła charakterystycznego dla dotyku dłoni. Pieszczota oznacza tu sposób bycia człowieka w świecie, którego subtelność przenika kobiecy pierwiastek³⁰¹.

Pewne aspekty bliskości wyartykułowane przez Levinasa znakomicie konwenują z etycznym ideałem relacji pielęgniarka–pacjent. Ale są też i takie, które po wprowadzeniu do pryncypiów pielęgniarstwa mogłyby zakończyć się wieloma niepożądanymi skutkami. W imię troski o pacjenta pielęgniarka najpierw musi zatroszczyć się o siebie. Jej obowiązkiem jest zdobycie potrzebnej wiedzy, umiejętności, nauczania się sztuki panowania nad własnym stresem oraz pogłębienia kultury współbycia z drugim człowiekiem. Jest to długi i żmudny proces, którego nie zastąpi uznanie prawdziwości postulatów Levinasa wynikających z jego koncepcji bliskości. W sztuce pielęgnacji to stanowczo za mało.

²⁹⁹ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, s. 131.

³⁰⁰ Ibidem, s. 141.

³⁰¹ E. Levinas, *Czas i to, co inne*, Warszawa 1999, s. 100.

Trzeba również pamiętać, że w procesie towarzyszenia pacjentowi i bycia z nim konieczne są dla niego, z punktu widzenia dynamiki przeżywania swojej sytuacji granicznej, chwile samotności. Krótkie interludia samotności są integralną częścią troski. W takich momentach pacjent odkrywa w sobie nowe potrzeby i dokonuje korekty w filozofii życia. Permanentna obecność pielęgniarki przy nim może mu w tym przeszkadzać, a nawet zahamować dynamikę jego doznań. Kolejny problem wiąże się z dystrybucją troski wobec innych pacjentów. Zazwyczaj pielęgniarka opiekuje się nie jednym pacjentem, lecz kilkoma, a nierzadko nawet kilkunastoma. Realizacja wymogu levinasowej bliskości bardzo szybko doprowadziłaby pielęgniarkę do syndromu wypalenia zawodowego i uczyniła ją bezużyteczną.

Feministyczny odcień zabarwiający kulturę międzyludzkich relacji Levinas usiłował wyrazić jeszcze metaforą „macierzyństwa”. Uważał on, że człowiek powinien stać się dla drugiego „matką”. „Matka” w pojmowaniu Levinasa jest archetypem człowieka, który przy ograniczonym repertuarze możliwości potrafi zatroszczyć się o nieskończoną wartość. Matka w imię dobra dziecka umie zapomnieć o sobie i podporządkować mu własne życie. Oprócz bezinteresownego darowania siebie drugiemu jest ona w ujęciu Levinasa również pierwowzorem całkowitej odpowiedzialności za innego. Zrzeczenie się odpowiedzialności równałoby się zaprzeczeniu tożsamości „macierzyństwa”.

Dobrane przez Levinasa pojęcia, które – w jego mniemaniu – konstytuują aksjologiczny sens archetypu matki oraz wypływające z niego moralne implikacje, skłaniają do głębokiej zadumy. Zapewne w niektórych przypadkach uznanie tego archetypu za paradygmat odpowiedzialności jest zasadne i nie wymaga większej dyskusji. Ryzykowne zaś jest jego uogólnienie i rozciągnięcie na wszystkie sytuacje, jako że ów paradygmat zobowiązywałby pielęgniarkę do działań, które stoją w sprzeczności z najnowszymi kanonami tej profesji.

Owszem, pielęgniarka może czasem w pewnych zakresach kierować się wskazaniem archetypu, ale musi wiedzieć, kiedy tak postąpić i wobec którego pacjenta. Nie wolno jej podporządkowywać swojego życia wyłącznie pacjentom, mimo że jest to czyn szlachetny i w pewnych okolicznościach zasługujący na pochwałę.

Nie należy też obarczać wyłącznie pielęgniarkę całą odpowiedzialnością za pacjenta. Dziś wiadomo, że jeśli pacjent posiada kompetencje, czyli jest świadomy swojej sytuacji, potrafi zrozumieć i przetwarzać informacje oraz przewidzieć konsekwencje własnych wyborów, to odpowiedzialność spoczywa również na nim jako podmiocie troski. Tacy pacjenci powinni być odpowiedzialni za własne życie. Pielęgniarka może im w tym bardzo pomóc, lecz nie wolno jej ich wyręczać. Gdyby tak się stało, byłaby to oznaka, że pielęgniarka strukturami myślenia nie przystaje do własnego cechu. Nie powinna tego czynić, zwłaszcza że sam filozof dokładnie nie określił, o co tak naprawdę w jego koncepcji odpowiedzialności chodzi.

4.3. Odpowiedzialność

Według Levinasa „macierzyńska odpowiedzialność” nie polega na ponoszeniu konsekwencji za dokonanie jakiegoś czynu lub jego zaniechanie. Odpowiedzialność nie zaczyna się *post factum*, ale pojawia się już wcześniej przed jakimkolwiek działaniem. „Odpowiedzialność – pisał – wcześniejsza jest od tego, co mogłem popełnić lub czego nie mogłem zrobić dla drugiego człowieka, niezależna od wszystkiego, co może lub nie może być moim problemem, tak jakbym był oddany Innemu wcześniej nie samemu sobie³⁰².”

W takim świetle człowiek jest odpowiedzialny za drugiego, za nim on jeszcze zdołał faktycznie wkroczyć w horyzont współlistnienia. „Macierzyńska odpowiedzialność” wybiega wprzód i organizuje scenę życia tak, aby wykluczyć lub zmniejszyć ryzyko zranienia tego, który na tę arenę życia dopiero wkracza, ewentualnie gra już na niej jakieś role. Ale wychodzenia naprzód u Levinasa nie należy postrzegać w sensie chronologicznym ani w znaczeniu zaangażowanej aktywności. Jeśli właściwie odczytuję zawiłą skądinąd myśl filozofa, to prawdopodobnie chodzi tu o pasywną stronę odpowiedzialności.

³⁰² E. Levinas, *Inaczej niż być...*, s. 251.

4.4. Substytucja

Z refleksji snutej nad „macierzyńską odpowiedzialnością” wynika, że ma ona różne stopnie. Jej najwyższym stadium jest substytucja, czyli egzystencjalne oraz aksjologiczne zastąpienie sobą drugiego człowieka. Ta radykalna zamiana miejsca powoduje, że los innego oraz jego dobro staje się ważniejsze niż moje własne. Drugi w akcie substytucji urasta w mojej moralnej wrażliwości do wartości o wiele cenniejszej niż ja sam.

Być w sobie, być przypartym do siebie, do tego stopnia, by zastępować wszystko, co spycha nas w stronę tego bez-Miejsca, to właśnie znaczy być w sobie, spoczywać ponad istotą. Wycofanie się Ja w siebie – poza jego tożsamość – w Innym, odkupienie podtrzymujące ciężar nie ja³⁰³.

Idea substytucji jest nader niejasna i w zrozumieniu jej natury nie pomaga sam Levinas. Jego liczne wypowiedzi sugerują, że substytucję znamionuje swoisty rys mesjanizmu. Zdaniem na przykład Tischnera, który usiłował objaśnić tę kwestię, bycie Mesjaszem jest podstawową kategorią egzystencjalną w każdym człowieku³⁰⁴. Idea mesjanizmu, która utrwaliła się w naszym kręgu kulturowym, zakłada, że ktoś, kto jest jej zwolennikiem, powinien jak Mesjasz wziąć na swoje barki nie tylko trud istnienia drugiego człowieka, ale nawet oddać za niego swoje życie.

W naturę mesjanizmu wpisana jest więc gotowość na przyjęcie zranienia, deklaracja akceptacji udręczeń i otwartość na cierpienie. Odsłonięcie się „Mesjasza” na działanie rozmaitych doznań pomniejszających jest konieczne po to, aby drugi mógł żyć. „Mesjasz” cierpi dla dobra innego oraz z powodu jego cierpienia.

W myśli Levinasa figura „Mesjasza” zyskuje status daru dla innego. Mesjańska dbałość o drugi byt ludzki ma być zaporą przed egoistyczną swawolą wobec innego i chronić go przed możliwością zapanowania nad nim przemocą. Ostatecznie postawa „Mesjasza” jest rękojmnią troski o innego i gwarancją przeobrażenia cierpienia zadanego przez kogoś w cierpienie znoszone dla kogoś³⁰⁵.

³⁰³ Ibidem, s. 195.

³⁰⁴ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, s. 79.

³⁰⁵ Ibidem, s. 213.

Spoglądając na zagadnienie substytucji z pozycji idei troski w pielęgniarstwie, trzeba przyznać, że pielęgniarka pełni różne funkcje. Nie raz znajduje się w roli adwokata pacjenta, chroni jego prawa, uświadamia mu je oraz wypowiada się w jego imieniu³⁰⁶. Bywa też powierniczką oraz pedagogiem. Historia pokazuje, że niekiedy okoliczności narzucają jej funkcję „Mesjasza” i każą przyjąć na siebie część jego prerogatyw. W panteonie cnót pielęgniarstwa mogłoby zatem znaleźć się miejsce również i na tę figurę. Są jednakże istotne powody, z racji których podniesienie paraboli „Mesjasza” do rangi naczelných wartości pielęgniarstwa byłoby przedsięwzięciem nieco ryzykownym.

Otóż pielęgniarstwo jest domeną ponadkulturową i ma ambicje kierowania się uniwersalnymi wartościami. Tymczasem idea „Mesjasza” jest tworem zrodzonym w obszarze kultury judeochrześcijańskiej. W sferze doktrynalnej jawi się ona jako istna otchłań skrywająca niezliczone wprost przesłanki do budowania różnych teorii, rozmaicie przy tym wyrażanych i zachęcających do odmiennych postaw. Jest to temat niejasny i trudny do zrozumienia nawet dla kogoś wychowanego w tradycji, którą ów kod znacząco uformował.

Dziś archetyp „Mesjasza” razi swoim archaizmem i wymogami nieprzystającymi do współczesności. Niezrozumiałe byłoby, gdyby pielęgniarka upatrywała w cierpieniu jakąś metafizyczną celowość oraz w jej imię zносиła cierpienie dla kogoś lub zamiast kogoś, wierząc, że jest to warunek powstania jakiegoś enigmatycznego dobra. Oczywiście pielęgniarka może współczuć pacjentowi, może towarzyszyć mu w niedoli oraz do pewnego stopnia pomagać w poszukiwaniu jej sensu, głównym jednak obowiązkiem pielęgniarzki jest niesienie ulgi w cierpieniu oraz walka z jego nadmiarem wszędzie tam, gdzie to tylko możliwe.

Co więcej, naczelny aksjomat substytucji wydaje się nader wątpliwy z pozycji ontologii, ponieważ każdy żyje własnym życiem i tylko do niego należy jego własna egzystencja. Człowiek jako niepowtarzalny indywiduum jest skazany na swój los i ostatecznie sam musi uporać się z własnym cierpieniem, zmierzyć się ze swoim umiowaniem oraz śmier-

³⁰⁶ S.T. Fry, *Etyka w pracy pielęgniarzkiej*, Warszawa 1997, s. 40.

cią. Nikt go w tym nie zastąpi ani nie wyręczy. Pielęgniarka też nie jest w stanie tego dokonać.

Nie wiadomo również, skąd Levinas czerpie przekonanie, że inny człowiek może oczekiwać od nas właśnie zastąpienia go sobą. Wszak jest wielce prawdopodobne, że nie każdy tego właśnie pragnie. Pielęgniarka, która kierowałaby się zasadą substytucji wbrew woli, potrzebom, wartościom i prawom pacjenta, dopuściłaby się wobec niego moralnej przemocy. W jednostronnej i radykalnej apoteozie „ty” łatwo zatracić właściwe proporcje oraz rozmyć hierarchię ważności.

Myśl Levinasa jest wzniosła, lecz brzmi dość utopijnie. Otóż chwila spotkania „ja” z „ty” może, lecz wcale nie musi być źródłem narodzin troski³⁰⁷. Jak trafnie skonstatowała Barbara Skarga, moment napotkania drugiego może stać się również zalążkiem zła. Owo „ty” nie jest tak jednoznacznie pozytywne, jak *a priori* założył Levinas. Wszak „ty” sieje niepokój, budzi lęk o przyszłość, a niekiedy okazuje nieprzebiegającą w środkach nienawiść. Zetknięcie się z „ty” może być zapowiedzią pasma udręki oraz nieszczęścia. Jak powiada Skarga:

Wystarczy niekiedy drobny fakt, grożący zaborczością, możliwością podeptania mojej woli, i rodzi się nienawiść, a razem z nią wojna i gwałt. Ten inny, ten brat bywa też zwiastunem nędzy i przemocy. Jest kimś, w czyich oczach widzę nie, jak pisał Levinas, prośbę „nie zabijaj mnie”, lecz chęć zabicia mnie³⁰⁸.

Polska filozofka w odróżnieniu od Levinasa nie idealizowała owego „ty”. Skarga realistycznie dostrzegła w jego naturze ciemny i „zwierzęcy” aspekt. Warto pamiętać o tych uwagach i pochopnie nie ulegać fascynacji modą „myślenia inaczej”, lecz starannie badać różne jej strony dla dobra troski.

4.5. Relacja dialogiczna w horyzoncie wartości

Przedstawicielką myślenia o dialogicznym wymiarze troski w pielęgniarstwie jest na przykład Verena Tschudin³⁰⁹. Zanim naświetlony zo-

³⁰⁷ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 230.

³⁰⁸ B. Skarga, *Zło*, [w:] eadem, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 117.

³⁰⁹ V. Tschudin, *Ethics in Nursing: The Caring Relationship*, Edinburgh 2003.

stanie ten aspekt jej rozważań, trzeba wspomnieć, że nie występuje on samodzielnie, o czym niewiele pisze, lecz jest wkomponowany w szerszy kontekst analizy. Stanowi go przestrzeń aksjologiczna utworzona z wybranych wartości. Jak wynika z publikacji Tschudin, wśród nich znajdują się takie, które cechuje bytowa pierwotność czy bezwarunkowa trwałość oraz wartości względne uwarunkowane czasem i stopniem rozwoju wiedzy na temat ideału troski. Nie jest to więc uniwersum doskonałe, ale mimo to zawiera ważny sens.

Większość wartości, niezależnie od ich statusu ontologicznego, jest w dużej mierze poznawczo dostępna dla rozumu. Pielęgniarka może zatem samodzielnie dotrzeć nie tylko do ich semantycznych obrzeży, ale niekiedy zbliżyć się do ich kwintesencji. Odkrycie znaczenia różnych wartości pozwala pielęgniarce zrozumieć je, zinterioryzować i urzeczywistnić. Znaczącą rolę wartości w interpretacji sensu troski oprócz Tschudin dostrzegają także inni badacze, którzy postulują uczynienie ich głównym predykatem tego pojęcia³¹⁰. Naturalnie u każdego autora ów predykat posiada zazwyczaj nieco odmienny zestaw wartości. Tschudin zaproponowała kompozycję wartości, która w gruncie rzeczy jest dokładną kalką kombinacji opracowanej przez Mayeroffa. Tutaj mamy tylko nieco odmienne ich rozumienie.

Jedną z najważniejszych wartości w zestawie Tschudin jest wiedza. Pielęgniarka musi mieć wiedzę nie tylko o drugim człowieku, jego potrzebach i sposobach udzielenia mu pomocy, lecz także posiadać wiedzę o sobie samej. Powinna ona znać swoje atuty oraz własne słabości i ograniczenia. W procesie gromadzenia informacji nie może zapominać, że wymóg uczenia się implikuje intelektualną postawę odznaczającą się przeświadczeniem o własnej ignorancji. Co więcej, zdaniem Tschudin słuszność ma Patricia Munhall, która sugeruje, że pielęgniarka powinna nauczyć się sztuki mądrej niewiedzy³¹¹. Na pierwszy rzut oka taka konstatacja brzmi jak antyteza wcześniejszego założenia, Bliższe jednakże rozpatrzenie natury owego stwierdzenia prowadzi do

³¹⁰ M.C. Cooper, *Principle-Oriented Ethics and the Ethics of Care: A Creative Tension*, „Advances in Nursing Science” 1991, nr 14, s. 22–31.

³¹¹ P. Munhall, *Unknowing: Toward Another Pattern of Knowing in Nursing*, „Nursing Outlook” 1993, 41(3), s. 125–128.

sokratejskiego poglądu, który streszcza się w jego epistemologicznym aforyzmie: „wiem, że nic nie wiem”.

Chodzi w nim między innymi o to, aby zdawać sobie sprawę z faktu, że w zakresie wiedzy żaden śmiertelnik nie jest onnipotentny. Owszem, coś wie w jakimś zakresie, lecz nie wie wszystkiego i nigdy wiedzieć nie będzie. Powinien zatem zachować pokorę i zdrowy rozsądek. To ochroni go przed mylnym wyobrażeniem o swojej wiedzy, otworzy jego umysł i uczyni go zdolnym do przyjęcia nowych idei. W ten sposób pojęta niewiedza stanie się także ważnym czynnikiem w kontinuum słuchania drugiego człowieka i „uczenia się” go³¹².

Drugą wartość stanowią zmieniające się rytmy. Ta wartość łączy się z problematyką czasu, egzystencji i działania. Pielęgniarka – analogicznie jak każdy człowiek – egzystuje w teraźniejszości pomiędzy doświadczeniami z przeszłości a sytuacjami bieżącymi i ich skutkami w przyszłości. Porusza się ona w wąskich i zarazem szerokich ramach. Balansuje między częścią a całością. Uczy się z czasów minionych, lecz działa *hic et nunc*. Raz jest aktywna, kiedy indziej bardziej pasywna. Obydwa bieguny, według Tschudin, są konieczne i stanowią integralną część troski.

Trzecią wartością jest cierpliwość. Tschudin wyraźnie podkreśla, że cierpliwość nie oznacza biernego oczekiwania na jakieś zdarzenie, lecz jest skupieniem uwagi niezbędnym do utrzymania jakości troski, komfortu psychicznego pacjenta i wzrostu jego człowieczeństwa.

Czwarta wartość to uczciwość. Tschudin konotuje ją z traktowaniem pacjenta w jego prawdzie bycia, a nie tak jak go sobie pielęgniarka wyobraża. Uczciwością Tschudin nazywa również przejrzystość, szczerłość i otwartość w relacjach z drugim człowiekiem.

Piątą wartością jest nadzieja. Jej sens nie oznacza myślenia życzeniowego, lecz antycypację zdarzeń, których zaistnienie w przyszłości jest realne. Bez nadziei proces troski byłby skazany na niepowodzenie.

Szóstą wartością jest odwaga. Zdaniem Tschudin wyraża się ona w gotowości podjęcia ryzyka wkroczenia w sferę jeszcze nierozpozna-

³¹² V. Tschudin, *Ethics in Nursing...*, s. 8.

ną. Taki krok w nieznaną jest konieczny, ponieważ proces troszczenia się początkowo nie zawsze jest do końca przewidywalny.

Zaufanie to kolejna doniosła wartość. Przejawia się ono w poleganiu na swoich kompetencjach i zdolnościach do udzielania pomocy innym. Sens zaufania obejmuje też pokładanie wiary w instytucje oraz innych ludzi. To implikuje zdanie się na nich oraz, jak to określiła Tschudin, przyzwolecie na „upadek w niewiadomą”³¹³.

Następną grupę wartości niezbędnych do definiowania idei troski Tschudin zaczerpnęła od M. Simone Roach. W literaturze przedmiotu ich zespół określa się symbolicznie jako „Five Cs”, gdyż każda z wartości tego zestawu w języku angielskim zaczyna się od litery „C”. Mamy więc tu: *compassion, competence, confidence, conscience* i *commitment*³¹⁴. Jak wiadomo, nazwy wartości mogą być uniwersalne, ale ich treść bywa rozmaicie interpretowana w zależności od kontekstu.

Na przykład współczucie jako predykat troski oprócz wielu znaczeń może przywołać na myśl pozytywne uczucie, które jest odzwierciedleniem cudzego nieszczęścia. W tej perspektywie współczucie stanie się wezwaniem pielęgniarki do uczestnictwa w cudzym zranieniu, załamaniu, strachu, zamięcie i udręce. Będzie ono apelować do niej o wejście w przestrzeń ludzkiego bólu i „zanurzenie się” w strukturę ludzkiego bytu³¹⁵.

Ale współczucie manifestuje się nie tylko w formie biernej. Ma ono też postać czynną. Ta strona współczucia ujawnia się w aktywnym ochranianiu bezbronnych, w proteście wobec przemocy czy niesprawiedliwości. Bliska ideału doskonałości współczucia jest postawa pielęgniarki zorientowana na byciu „z” i „dla” drugiego, zwłaszcza w jego sytuacji granicznej. Warto nadmienić, że według Tschudin współczucie nie jest odpowiedzią podyktowaną powinnością względem drugiego, lecz ontyczną inklinacją człowieka do solidarności z innymi ludźmi.

Kompetencje oznaczają stan wiedzy, posiadanie konkretnych umiejętności, zdolności osądu rzeczywistości, dużego potencjału energii oraz motywacji wymaganych do właściwego działania. Naturalnie

³¹³ Ibidem, s. 6.

³¹⁴ Ibidem, s. 8.

³¹⁵ Ibidem, s. 10.

kompetencje muszą być stale podnoszone i ściśle skorelowane z potrzebami zmieniającej się rzeczywistości.

Poufność jest definiowana jako podnoszenie jakości zaufania w międzyludzkiej interakcji. Na poufność składa się szczerość, wzajemny szacunek, dbałość o to, aby we wzajemnych kontaktach nie było lęku i znamion dominacji.

Sumienie stanowi kolejną wartość w grupie „Five Cs”. Wykładnia sumienia, którą Tschudin przyjmuje za Roach, mówi, że jest ono świadomością moralną i wewnętrznym kompasem bezpośrednio wskazującym pielęgniarce odpowiednie zachowania. Można stąd wnosić, że mamy tu do czynienia z ujęciem sumienia jako zasady postępowania. W pojęciu sumienia Tschudin dostrzega władzę poznawczą, raczej bezbłędnie oceniającą motywy i skutki działania w kategoriach dobra i zła. Sumienie jest także mechanizmem wewnętrznej samokontroli, który wyrażnie przemawia moralnym głosem. Wsłuchiwanie się w jego wołanie i respektowanie go jest odpowiedzią na wyższy porządek. Profesjonalna troska pielęgniarki będzie więc odbiciem wprost proporcjonalnym do stopnia dojrzałości jej sumienia.

Zaangażowanie to ostatnia spośród pięciu wymienionych wartości i oznacza ona pewną kompleksową odpowiedź. Nie należy wszelako utożsamiać jej z intelektualnymi wyjaśnieniami, tylko widzieć raczej egzystencjalną reakcję. Chodzi w niej o sposób zachowania się, którego immanentnym *logosem* jest wyczulenie lub, ściślej rzecz ujmując za Marcelem i Mayeroffem, otwarcie oraz darowanie się drugiemu człowiekowi³¹⁶. Zaangażowanie można opisywać także przez pryzmat afektów, pragnień, wyborów, działania, wiedzy czy poziomu ludzkiej wrażliwości.

Naturalnie przytoczona deskrypcja zaangażowania wcale nie wyczerpuje jego sensu. Oprócz niej Tschudin przywołuje inne ujęcia, które można spotkać w literaturze dotyczącej idei troski. Otóż słowo „zaangażowanie” bywa konotowane na przykład z poświęceniem się jakiejś sprawie. Niekiedy zaangażowanie jest identyfikowane z formą miłości wyrażającą się w ofiarowaniu komuś troski³¹⁷. Spis ten można jeszcze

³¹⁶ G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, s. 28.

³¹⁷ *Ibidem*, s. 12.

wydłużyć, ale raczej nie wniesie to już niczego nowego do tematu zaangażowania. Wypada go zatem zamknąć minipodsumowaniem w formie wymownego cytatu z rozprawy *Czym jest personalizm?* Emmanuela Mouniera:

Zaangażowanie (...) jest pewną służebnością. Jest jednym z czynników naszej równowagi. Neutralizuje egocentryzm, który bez tego zaangażowania nieustannie by nas izolował i pchał ku śmierci Narcyza³¹⁸.

Powyższe wartości z racji swego powinnościowego charakteru w relacji pielęgniarka–pacjent zdają się dla Tschudin sprawować funkcję kontrolno-regulacyjną. Bez nich trudno byłoby ustanowić dialogiczną postać troski. One nie tylko inicjują powstanie tego typu troski, lecz również stwarzają, jak pisze Gay Widdershoven, możliwość jej rozwoju i są rękojmnią dalszego trwania³¹⁹. Pomimo jednak znaczącej rangi wartości nie stanowią one jedyne kryterium koniecznego do ukonstytuowania się troski.

Troska o dialogicznym wydźwięku wymaga jeszcze spełnienia kilku innych warunków. Tschudin odnajduje je u Martina Bubera i traktuje jako miarodajny punkt odniesienia dla własnego ujęcia. Autorka wyraźnie podkreśla za Buberem, że relacja człowieka do otaczającej go rzeczywistości może być dwojakiego rodzaju: „ja–ono” lub „ja–ty”³²⁰. Z tekstu Bubera wynika, że relacja „ja–ono” w gruncie rzeczy nie jest żadną relacją, lecz raczej monologiem i przejawem separacji od innych.

W tym nastawieniu nie ma partnerstwa, ponieważ drugi człowiek jest sprowadzony do rangi podporządkowanego narzędzia. Przedmiot nie posiada osobowości, można z nim zatem postąpić jakkolwiek. Czasem można go obsłużyć albo nie zauważyć. Przedmiot jest łatwo rozpoznawalny, gdyż nie kryje w sobie żadnej tajemnicy. Daje się on więc w całości „ogarnąć” pojęciowo oraz zamknąć w jakiejś definicji. Niewątpliwie w kontaktach pielęgniarki z pacjentem jest to nastawienie niszczące, ale jak pokazuje rzeczywistość wcale nie takie rzadkie.

³¹⁸ E. Mounier, *Czym jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 178.

³¹⁹ G.A.M. Widdershoven, *Care, Cure, and Interpersonal Understanding*, „Journal of Advanced Nursing” 1999, nr 29, s. 1163–1169.

³²⁰ M. Buber, *Ja ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 39.

Relacja „ja–ty” tymczasem zakłada udział dwóch osób o tych samych prawach, które wyrażają w niej różnorodne bogactwo własnego bytu³²¹. Ów typ relacji dopełnia „ja” i „ty” w różnych sferach i na wielu płaszczyznach. Zanim jednakże relacja ta przybierze zbliżony do postulowanego przez Bubera jej ideał, musi wykazać się realnymi cechami. Fundamentalnym przymiotem relacji jest aprobata inności drugiego człowieka oraz umacnianie jego autonomii³²².

Równie ważną cechą relacji „ja–ty” jest bezpośredniość. Przy czym chodzi tu nie tyle o naoczne spotkanie twarzą w twarz, ile o potraktowanie innego w kategoriach wartości autotelicznej. Według Bubera „ty” jest cenne ze względu na samo siebie, a nie z jakiegoś innego powodu. Aby uchwycić niepowtarzalność drugiego człowieka, należy wziąć w nawias wszelką uprzednią o nim wiedzę. Trzeba zawiesić wszystkie wyobrażenia na jego temat, stereotypy czy fantazje. Bezpośredniość wyklucza też jakkolwiek interesowność. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszystkie tego rodzaju przeszkody, dokonuje się spotkanie³²³.

Następną właściwością jest wyłączność. Przejawia się ona w totalnym skupieniu uwagi „ja” na „ty” i poświęceniu mu swojego czasu bez poczucia marnotrawienia go. „Ty” w horyzoncie istnienia staje się jedyne i nikim ani niczym nie może być zastąpione. „Ty” wypełnia sobą ów horyzont tak, jakby wszystko inne, co się w nim znajduje, zależało tylko od niego i żyło w jego świetle. „Ty” jest pierwszoplanowe, nieusuwalne i nietykalne. Próba zepchnięcia „ty” na pozycję „ono” niszczy jego wyjątkowość oraz jest aktem niesprawiedliwości wobec świata, ponieważ wyłączność „ty” zostaje niejako ze świata wygnana³²⁴.

Kolejną cechą relacji jest uobecnienie „ja” dla „ty”. W myśli Bubera nie polega ono na fizycznym wypełnianiu sobą przestrzeni i usytuowaniu się „ja” naprzeciw „ty”. Uobecnienie nie jest też tym samym co wyobrażanie o myślach drugiego, jego odczuciach lub przeżyciach. Specyfikę uobecnienia Buber próbował wyjaśnić na przykładzie współczucia. Dla niego współczucie jest procesem, w którym „ja” doświadcza bólu „ty”,

³²¹ Ibidem, s. 127.

³²² Ibidem, s. 135.

³²³ Ibidem, s. 44.

³²⁴ Ibidem, s. 87.

tak że staje się dla niego odczuwalne to, co w bólu „ty” jest najbardziej istotne. Innymi słowy, nie jego złe samopoczucie albo zmartwienie, lecz właśnie kwintesencja cierpienia.

Uobecnienie można zatem rozumieć jako połączenie się jaźni „ja” z jaźnią „ty” na najgłębszym ontologicznym poziomie i partycypacja we wspólnej sytuacji życiowej. W stanie jakoby wzajemnego przenikania się jaźni cierpienie znoszone przez „ty” odczuwane będzie przez „ja” tak, jakby nie istniała odrębność egzystencji między człowiekiem a człowiekiem. W postulowanym przez Bubera stanie ma zostać uchylony antagonizm integralności obu ludzkich natur.

Z uobecnieniem koreluje cecha zwana aktualnością. Otóż relacja ma mieć skonkretyzowaną postać i spełniać się w realnych sytuacjach kulturowo-historycznych, a nie w sferze wirtualnej abstrakcji. Szczególne znaczenie ma dla niej teraźniejszość. Relacji więc nie wolno odraczać, odkładać na później lub planować według pewnego scenariusza. Powinna ona być spontanicznym wydarzeniem, które dzieje się nagle *hic et nunc* z poszanowaniem tego, co lokalne i subiektywne, oraz aprobatą tego, co uniwersalne i ogólnoludzkie.

Najbardziej prominentnym spośród wszystkich przymiotów jest wzajemność. W przestrzeni *między* byt ludzki może stać się człowiekiem albo będzie w niej marnieć³²⁵. Dzieje się tak dlatego, że jakość owego *między* nigdy nie jest jednorodna ani niezmienna. Zależy ona od stopnia urzeczywistnienia przez „ja” i „ty” ich ontologicznej możliwości, nazywanej przez Bubera życiem dialogicznym³²⁶. Taka postawa implikuje ciągłe wsłuchiwanie się „ja” w pytania zadawane przez „ty” i odpowiadanie na nie całą prawdą swej istoty. Życie dialogiczne daje również szansę poznania drugiej osoby³²⁷. Oczywiście poznanie nie odbywa się poprzez rozumowe dociekania, jak słusznie nadmieniła Hanna Buczyńska-Garewicz, lecz jest rezultatem intuicji, w której pierwszoplanową rolę odgrywa miłość. Z tym że miłość nie jest przez Bubera identyfikowana z uczuciem, lecz z ontologiczną inklinacją jednego bytu

³²⁵ M. Buber, *Spojrzenie na człowieka*, „Życie i Myśl” 1980, nr 6, s. 71.

³²⁶ J. Doktor, *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i Myśl” 1980, nr 6, s. 63.

³²⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 1980, nr 7, s. 877.

osobowego do drugiego przy pełnej jego afirmacji³²⁸. Każdy, kto ulega tej skłonności, wychodzi naprzeciw „ty” i tym samym odkrywa wyłączość innego. Wówczas rzeczywiście może mu „pomagać, uzdrawiać, wychowywać, podnosić, wyzwać”³²⁹.

Opierając się na koniunkcji powyżej przywołanych komponentów, Tschudin zdaje się podzielać przekonanie, że głównym rysem troski jest praktyczne działanie, które ktoś podejmuje dla kogoś³³⁰. Ten pogląd wyrażony przez Tschudin językiem fenomenologiczno-egzystencjalnym pozwala uwolnić pole semantyczne troski od konotacji przypominających solipsystyczny stan „bycia w sobie” i umożliwia położenie silniejszego akcentu na znaczeniu „bycia dla siebie nawzajem”. U Tschudin może ono polegać na wspólnym udzielaniu sobie wielu istotnych wartości oraz formie uczestnictwa w nich. W toczącej się debacie Tschudin stara się powiedzieć, czym może być troska i jak w ogóle jest możliwa.

5. Troska jako fundament odpowiedzialności za istnienie innego

Ważnych danych na temat sensu idei troski mogłaby dostarczyć pielęgniarstwu myśl Hansa Jonasa, która jak dotąd jest na tym obszarze całkowicie nieobecna. Główny wątek refleksji snutych w niniejszej książce daje zatem odpowiednią okazję do zmiany takiego stanu rzeczy i wprowadzenia przymysłów Jonasa do panteonu intelektualnego zaplecza idei troski. Wszak Jonas, podobnie jak Levinas, kwestię troski połączył z problematyką odpowiedzialności, ale analizował ją pod innym kątem niż Levinas i w odmiennej perspektywie temporalnej.

W rozprawie *Zasada odpowiedzialności* Jonas wyszczególnia dwa rodzaje odpowiedzialności. Jedna ma charakter formalny i sanowi skutek ludzkiego działania lub powstrzymania się od niego³³¹. Zazwyczaj jest nią odpowiedzialność cywilnoprawna i moralna. Drugi typ odpowiedzialności został nazwany przez Jonasa odpowiedzialnością mate-

³²⁸ M. Buber, *Ja i ty...*, s. 47.

³²⁹ Ibidem.

³³⁰ V. Tschudin, *Ethics in Nursing...*, s. 13.

³³¹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 161.

rialną lub pozytywną. Ten typ odpowiedzialności nie dotyczy rozliczenia człowieka *ex post facto*, lecz odnosi się do tego, co dopiero jest do zrobienia. W takiej optyce ktoś czuje się odpowiedzialny „nie za swoje postępowanie i jego skutki, lecz za sprawę, która wysuwa wobec mego działania pewne roszczenia”³³².

Być odpowiedzialnym to tyle czuć się winnym z powodu dokonania jakiegoś zła, ile raczej czuć się zdolnym do sprawowania pieczy, jak powiada Jacek Filek, nad pomyślnością jakiegoś zależnego ode mnie dobra³³³. Odpowiedzialność za dobro Jonas wyprowadza z imperatywu uczucia, które pojawia się w chwili wyobrażenia zagrożenia istnieniu tego wszystkiego, co jest słabe i podatne na uśmiercenie. U Jonasa termin „uczucie” nie odnosi się do jakiegoś jednego wybranego uczucia, lecz raczej do zlepkę wielu uczuć, takich jak na przykład zaniepokojenie, obawa, bojaźń, życzliwość, współczucie, zainteresowanie, zatroskanie o byt w każdej istniejącej postaci. Oczywiście w myślowym schemacie Jonasa odpowiedzialność nie polega na uczuciowej reakcji czy aprobachie planowanych przedsięwzięć, lecz na powinności podjęcia konkretnych czynów w taki sposób, aby inny byt mógł przetrwać w przyszłości lub przeżyć, jeżeli jest to istota żywa, i rozwinąć swój potencjał.

5.1. Eminentne paradygmaty troski pojętej jako odpowiedzialność

Idealne wzorce odpowiedzialnych działań mają, zdaniem Jonasa, wyznaczać eminentne paradygmaty: *męża stanu* i *rodzica*³³⁴. Przesłanie pierwszego paradygmatu doczekało się już licznych komentarzy, wymowa drugiego archetypu jest natomiast rzadziej omawiana. Tymczasem z punktu widzenia idei troski w pielęgniarstwie to właśnie figura rodzica jest z nią najbliższej skorelowana. Wszak tym pierwowzorem łatwiej unaocznic wagę odpowiedzialności „za kogoś” niesamodzielnego w swym istnieniu oraz jaśniej wyeksplikować znaczenie wezwania do troski przez coś, co jest zagrożone niebytem. Archetyp rodzica sugeruje

³³² Ibidem, s. 170.

³³³ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 235.

³³⁴ H. Jonas, op. cit., s. 180.

siłę bycia, całkowite pełnomocnictwo i wiele powinności wobec bezradnego dziecka.

Zobowiązanie do tego kryło się w akcie zrodzenia. Jego wypełnienie (nawet przez innych) staje się niezbywalnym obowiązkiem wobec bytu, istniejącego teraz na mocy własnego autentycznego prawa i w całkowitym uzależnieniu od tegoż wypełnienia³³⁵.

Wyjątkowa sytuacja dziecka apeluje o dbałość oraz bezwarunkową czujność nad jego losem. Adekwatną odpowiedzią jest troska najwzszechstronniej zabezpieczająca egzystencję dziecka narażonego na niebezpieczeństwo krzywdy, a niekiedy nawet na zagładę. Taki rodzaj troski o dziecko jest konieczny, ponieważ relacja z nim nie może opierać się na partnerskiej wzajemności³³⁶.

5.1.1. Troska jako odpowiedzialność totalna

Pod pojęciem totalnej troski Jonas zdaje się rozumieć całościową opiekę nad bytem. Od jego nagiej egzystencji poczynając, aż po udział w tym, co najistotniejsze³³⁷. Jaśniej rzecz ujmując, totalna troska rodzica uwzględnia nie tylko elementarne potrzeby dziecka, lecz także dba o wychowanie, edukację, o stymulowanie jego rozwoju i umiejętność sprawowania nad nim kontroli. Totalna troska obejmuje ponadto stworzenie dziecku warunków do samorealizacji i jeśli to możliwe również do osiągnięcia szczęścia. Totalna troska powinna wydobyć z niemowlęcia tkwiący w nim potencjał i uczynić zeń byt możliwie najlepszy³³⁸.

5.1.2. Ciągłość konstytutywna cechą troski jako odpowiedzialności

Rozwój optimum możliwości dziecka nie może obejść się bez utrzymania kontinuum ciągłości troski. W tym procesie nie wolno jej przerwać w dowolnym momencie lub o niej zapomnieć. Opieka nad dzieckiem

³³⁵ Ibidem, s. 238.

³³⁶ S. Warzeszak, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003, s. 269.

³³⁷ H. Jonas, op. cit., s. 186.

³³⁸ Ibidem.

musi trwać nieustannie, jako że jego życie wciąż się toczy i za każdym razem stawia rodzicom nowe wymagania. Dlatego Jonas uznał ciągłość za konstytutywny przymiot odpowiedzialności. Zachowanie stałości dokonuje się w czasie i tylko w wymiarze temporalnym możliwe jest budowanie historycznej tożsamości dziecka³³⁹.

W tym miejscu warto nadmienić, że Jonas wyodrębnia dwa horyzonty czasowe odpowiedzialności, które wzajemnie się uzupełniają. Jeden jest węższy, a drugi szerszy. Pierwszy łączy się z teraźniejszością dziecka. W tym horyzoncie, używając terminologii Jonasa, rodzic *hic et nunc* czuwa nad kreacją „historii” dziecka oraz pracuje nad pogłębieniem jego tożsamości. Drugi horyzont obejmuje nie tyle teraźniejszość dziecka, ile przede wszystkim jego przyszłość. Rodzic, wybiegając myślą w przód, trudni się przekazaniem dziecku tradycji, przygotowuje je do podjęcia ról społecznych oraz buduje w nim zręby postawy wobec fenomenu życia na globie w ogóle. Owemu perspektywnemu aspektowi odpowiedzialności Jonas nadał atrybut strażnika, który ma chronić ludzkość przed działaniami o nieprzewidywalnych i zgubnych dla niej w przyszłości skutkach³⁴⁰. Odpowiedzialność rodzicielska jest zatem prototypem wszelkiej odpowiedzialności ufundowanej na zrębach troski.

Myśl Jonasa może mieć daleko idące konsekwencje dla idei troski w pielęgniarstwie. Przede wszystkim wnosi do niej nowatorskie rozumienie powinności zapobiegania krzywdzie człowieka oraz nakaz promowania postaw, których celem jest ochrona istnienia we wszelkich jego formach. Jonas ponadto dopełnia wymowę troski aktywnym pierwiastkiem i elementem stałego czynienia dobra.

6. Aktywistyczna natura troski

Idea troski w wersji aktywistycznej najsilniej występuje w myśli Joan C. Tronto. Ta filozofka, której bliskie są pewne elementy prometejskiego archetypu, uważa, że troska nie powinna mieć charakteru spekulatywno-akademickiego, lecz przede wszystkim profil pragmatyczno-

³³⁹ Ibidem, s. 193.

³⁴⁰ Ibidem, s. 195.

-społeczny. Z pozycji tego aksjomatu Tronto krytycznie odniosła się do ujęcia troski upowszechnianej przez dialogików i zakwestionowała jej ontologiczną oraz indywidualistyczną wizję. Pod adresem dialogików skierowała zarzut sprowadzania troski do relacji diadycznej, która spełnia się wyłącznie między dwójgim ludzi.

Troska tymczasem żąda otwarcia się na to, co inne. Według Tronto innym nie jest jedynie druga osoba lub, jak dla Mayeroffa, ideały czy idee, lecz również byty, które znajdują się wokół człowieka. O te rzeczy trzeba się troszczyć jak o ludzką istotę. To przekonanie zbliża Tronto do stanowiska głoszonego przez Jonasa w sprawie odpowiedzialności. Tronto polemizowała także z Levinasem odnośnie do trafności doboru metafory macierzyństwa, którą ów filozof podniósł nieomal do rangi paradygmatu. Zdaniem Tronto jest to zbędne uwznioślanie relacji matka–dziecko oraz niepotrzebna jej romantyzacja, którą trudno stosować na płaszczyźnie społeczno-politycznej.

Zwolennikom ontologicznych podstaw troski o heideggerowskim rodowodzie oraz jej propagatorom Tronto wytknęła nadmierne separowanie troski od kwestii społecznych. Jak uważa filozofka, jednostronność powyższych ujęć uniemożliwia adekwatne wyjaśnienie źródeł troski i rozpoznania jej natury.

Tronto w swojej rozprawie *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* sugeruje, że troska powinna być „aktywnością gatunkową, do której zalicza się wszystko, co robimy w celu zachowania, kontynuowania i naprawy naszego »świata«, tak abyśmy mogli żyć w nim najlepiej, jak to jest możliwe”³⁴¹.

Nowatorskie nastawienie Tronto do zagadnienia troski również w filozofii pielęgniarstwa zachodnioeuropejskiego zostało uznane za jeden z najważniejszych mitów założycielskich³⁴². W architekturze owego mitu można dostrzec dwa główne elementy konstrukcyjne. Na pierwszym wspiera się praktyka oraz jej charakter. Kształtuje go zarówno pierwiastek intelektualny, jak i czynnik zwany akcją. Drugą podporą

³⁴¹ J.C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993, s. 103.

³⁴² V.D. Lachman, *Applying the Ethics of Care to Your Nursing Practice*, „Ethics, Law and Policy” 2002, vol. 21, nr 2, s. 112–114.

jest „terytorium” ludzkich poczynąń. Obszarem działania jest szeroko pojęty „świat” współtworzony przez człowieka i jego środowisko. Te dwa elementy są nieodzowne, ponieważ tworzą jedną powszechną sieć podtrzymującą życie³⁴³.

Istotną właściwością działania jest jego przechodni charakter. To znaczy, że działanie zorientowane jest ku urzeczywistnieniu czegoś, co znajduje się „poza” osobą działającą. Oprócz tego urzeczywistniany stan rzeczy powinien mieć określoną rangę ważności, która nakłada na podmiot działający swego rodzaju ciężar zobowiązania i obliguje ów podmiot do rzeczywistego zaangażowania się. Działaniami o znamionach troski są dla Tronto te czynności, które zwyczajnie określa się jako dobre, prawe, szlachetne, zasługujące na pochwałę i odróżnia się od tych działań, którym nie przysługuje żaden z wymienionych powyżej predykatów. Troską nie jest wytwarzanie produktów, reklama, zabawa czy tworzenie dzieł sztuki.

Przechodniość i zaangażowanie nie są jedynymi właściwościami aktywistycznej natury troski. Znamionuje ją także permanencja oraz celowość. Troska, jak podkreśla Tronto, musi rozciągać się w czasie, trwać w nim nieprzerwanie i nierozdzielnie łączyć z podmiotem troski. *Teolos* troski natomiast zawiera się w odpowiedzi na cudze problemy oraz potrzeby³⁴⁴, które często są uwarunkowane kontekstem kulturowym. W związku z tym troska to nie intelektualne zagadnienie, emocja czy sprawa charakteru człowieka, lecz kwestia czynu konkretnych osób egzystujących w prozie codziennego życia.

6.1. Fazy realizacji troski

Troska wyraża się zatem w należyтым postępowaniu, a nie tylko w odpowiednim nastawieniu. Realnie, według Tronto, troska spełnia się w czterech ściśle z sobą połączonych fazach.

³⁴³ J.C. Tronto, op. cit., s. 103.

³⁴⁴ Ibidem, s. 105.

6.1.1. Rozpoznanie

Wstępnym etapem jest rozpoznanie sytuacji, w której partycypuje jednostka lub grupa społeczna. Staranna diagnoza okoliczności oraz potrzeb uczestniczących w niej osób dostarcza koniecznej wiedzy i uświadamia rację podjęcia działań, względnie ich poniechania. Opierając się na wymowie treści tej fazy, można zakładać, że Tronto duży nacisk kładzie na tak zwane „obiektywne” motywy, które leżą po stronie analizowanego przedmiotu troski. Przykładem takiego motywu mogą być zdjęcia głodujących dzieci pokazywane w wiadomościach telewizyjnych. Przedstawienie niezasłużonego cierpienia dzieci może skłonić kogoś do rozważenia ewentualności wsparcia jakiejś międzynarodowej organizacji charytatywnej³⁴⁵.

Tronto nie przekreśla tym samym rangi motywów subiektywnych, na które składają się między innymi osobiste przekonania podmiotu działania, jego cnoty lub wady. Chodzi tu raczej o przełamanie schematu myślenia o trosce w kategoriach indywidualistyczno-subiektywnych i spojrzenia na nią z pozycji społeczno-politycznej.

6.1.2. Zatroszczenie się

Zatroszczenie się jest kolejnym krokiem w procesie opieki. Sprowadza się ono do przyjęcia na siebie odpowiedzialności za zidentyfikowane potrzeby i opracowanie holistycznej strategii zaspokojenia ich. Warto podkreślić, że w logice troszczenia się rzecz idzie nie o stworzenie teoretycznego projektu wsparcia, lecz o praktyczne przyjsię z pomocą. Rzeczywiste zatroszczenie się nie zna sytuacji bez wyjścia ani granic pomagania. Jeśli ktoś *a priori* albo wskutek już wcześniejszych doświadczeń zakłada, że w jakichś warunkach nic nie da się zrobić, to nie można mówić o odpowiednim zatroszczeniu się.

6.1.3. Udzielanie troski

Udzielanie troski zakłada bezpośrednie zaspokajanie potrzeb oraz wymaga bezpośredniego kontaktu opiekunów z podmiotami ich opieki.

³⁴⁵ Ibidem, s. 106.

Tę fazę Tronto ilustruje relacją pielęgniarka–pacjent. Wybór porównania nie jest przypadkowy, ponieważ troska pielęgniarki o pacjenta jest wydarzeniem aksjologicznym, a nie tylko terapeutycznym czy społecznym. Wszak troskę pielęgniarki znamionuje rozważny namysł, zachowanie spokoju, powściągliwa ekspresja daleka od pośpiechu i jakichkolwiek form inwazji. Pielęgniarka zachowuje dyskrecję, szanuje podmiotowość pacjenta oraz docenia wartości ukryte w jego osobowości. Ma również energię konieczną do działania oraz odwagę potrzebną do obrony praw powierzonych jej trosce pacjentów. Swoim łagodnym, acz zdecydowanym sposobem bycia utwierdza ich w przekonaniu, że troszczy się nie tylko o nich, lecz także dla nich.

Z obszaru udzielania troski Tronto wykluczyła wręczanie potrzebującym pieniędzy. W jej odczuciu dawanie komuś tylko pieniędzy jest bardziej formą zaopiekowania się niż udzielaniem troski jako takiej. Zdaniem Tronto pieniądze nie zaspokajają ludzkich potrzeb, nawet jeśli dostarczają komuś środków niezbędnych do zaspokojenia wielu z nich. Utożsamianie przekazywania pieniędzy z zaspokojeniem potrzeb dowodzi w gruncie rzeczy niezrozumienia idei udzielania troski lub jej bagatelizowania.

6.1.4. Otrzymywanie troski

Otrzymywanie troski dotyczy przede wszystkim jej adresata. Chodzi tu o jego reakcję na otrzymanie określonego dobrodziejstwa. Uchwycenie przez osobę okazującą troskę typu reakcji jej beneficjenta jest istotne, ponieważ zawiera się w niej ważna informacja. Na jej podstawie można się zorientować w kwestii zakresu i jakości zaspokojenia potrzeb. Analiza reakcji pozwoli również ocenić, czy rozpoznanie poprzedzające moment udzielenia pomocy nie było obarczone jakimś błędem. Z kolei w przypadku poprawnego zidentyfikowania czyichś deficytów źródłowy ogląd zachowania pomaga zrozumieć, że ktoś, kto je ma, nie musi akceptować sposobu ich wyrównania.

Walor refleksji nad reakcją Tronto usiłowała wykazać, powołując się na kazus pacjenta o ograniczonej mobilności. Istota tego przypadku polega na preferowaniu przez pacjenta samodzielnego spożywania posiłków, mimo że dla wolontariusza rozwożącego gorące dania byłoby

znacznie łatwiej go nakarmić i wywiązać się z przyjętej na siebie funkcji. Kазus ten rodzi kilka pytań: Czyja ocena jest bardziej współmierna do sytuacji? Czyje potrzeby są tu ważniejsze? Wolontariusza, który chce z ciepłym posiłkiem dotrzeć do następnego pacjenta? Czy może potrzeba niepełnosprawnego pacjenta, który chce zachować swoje poczucie godności i zjeść obiad bez pomocy wolontariusza, ale w jego obecności? Tronto oczywiście nie chodzi o rozwiązywanie tych dylematów. Wspominając o nich, autorka chciała tylko uświadomić osobom zainteresowanym praktyczną stroną troski fakt ich istnienia, po to aby uczulić ich na konieczność oceny jakości świadczonej opieki.

6.2. Elementy aktywistycznej etyki troski

Przedstawione fazy realizacji troski stały się dla Tronto punktem wyjścia do opisu zasadniczych części szkieletu aktywistycznej etyki troski. Naturalnie pojęcie „etyka” nie oznacza tego, co mu się w literaturze zwyczajowo przypisuje. U Tronto słowo „etyka” to nie to samo co nauka o moralności, lecz raczej *terminus technicus*, który posłużył jej do zasygnalizowania paru „norm” istotnych w praktyce. W koncepcji Tronto nie ma ich wiele, lecz pomimo ich małej liczby sugestywnie podpowiadają one, czym moralne kwalifikacje osoby działającej powinny się przejawiać.

6.2.1. *Bacna uwaga*

Zdaniem Tronto praktyczne okazywanie troski byłoby niemożliwe bez skupienia na kimś lub czymś baczonej uwagi. Autorka pojmuję ją nie tyle w kategoriach zdolności do koncentracji świadomości, ile raczej pierwotnej dyspozycji egzystencjalnej. Nedorozwój owej skłonności w człowieku lub rozmyślna niedbałość o nią uniemożliwiają umieszczenie w centrum swojego zainteresowania potrzeb innych ludzi. Lekceważenie znaczenia baczonej uwagi jawi się u Tronto jako pewna odmiana zła moralnego³⁴⁶. Filozofka, inspirowana koncepcją Hannah Arendt, wyraźnie podkreśla, że ma ono źródło w człowieku. Ten rodzaj zła jest banalny i powszedni. Rodzi się wskutek ignorancji, zaniku

³⁴⁶ Ibidem, s. 127.

myślenia³⁴⁷ oraz niezdolności do ogarnięcia konsekwencji swoich egoistycznych czynów.

Niesłuszną rzeczą byłoby przypuszczenie, że Tronto pisała głównie o baczeniu na cudze potrzeby przy jednoczesnym pominięciu swoich własnych potrzeb. Według niej baczenie na innych i uwaga skupiona na sobie samym wcale się nie wykluczają. Wszak jeśli cnotą jest skupienie uwagi na potrzebach jakiejś ludzkiej istoty, to wartością musi być także, a nie występkiem, baczenie na siebie samego, ponieważ ja sam również jestem człowiekiem. Nie ma zatem takiego pojęcia bytu ludzkiego, z którego ja sam jako człowiek mógłbym zostać wyłączony. Teoria głosząca takowe wykluczenie zawiera więc wewnętrzną sprzeczność.

Koncentracja uwagi na problemach drugiego człowieka i rozpoznanie jego potrzeb implikują również dbanie o swoje własne potrzeby. Troska o siebie jest ważna, gdyż korzystając z zasady analogii, można wyobrazić sobie, czym w przybliżeniu mogą być niezaspokojone cudze potrzeby. Co więcej, bez spełnienia swoich pragnień trudno jest zauważyć potrzeby innych i odpowiedzieć na ich oczekiwania. Trzeba także pamiętać, że nadmierne angażowanie się dla drugih może prowadzić do deprywacji wielu własnych potrzeb.

6.2.2. Odpowiedzialność

Tronto nie ma wątpliwości, że odpowiedzialność należy do jednych z głównych kategorii moralnych, ale jej znaczenie w aktywistycznej etyce troski jest niestety sprawą problematyczną. Kłopot bierze się stąd, że sens tego pojęcia ewoluuje oraz wymaga stałego dookreślania. Wszak odpowiedzialność ma inny odcień w zależności od indywidualnego postrzegania ról płci, ich pozycji społecznej, statusu rodzinnego i różnic kulturowych. Tronto aprobeuje moralno-prawną wykładnię odpowiedzialności, lecz nie ogranicza tego pojęcia li tylko do wymogu wypełniania zobowiązań zaciągniętych wobec innych ludzi.

Uważa ona, że pojęcie odpowiedzialności jest osadzone raczej w zbiorze praktyk kulturowych, a nie w indeksie formalnych zasad lub serii obietnic. Będzie zatem legitymować się rodowodem antropolo-

³⁴⁷ H. Arendt, *O myśleniu*, Warszawa 1989, s. 5.

giczno-socjologicznym, a nie filozoficznym, prawnym czy politycznym. Odpowiedzialność, według Tronto, rodzi się w momencie dostrzeżenia przez nas potrzeby zatroszczenia się o kogoś i uświadomienia sobie, że oprócz nas nie ma nikogo innego, kto tę potrzebę mógłby zaspokoić i tak jak my dysponował do tego odpowiednimi środkami³⁴⁸.

6.2.3. Kompetencje

Do właściwego wykorzystania środków niezbędne są jednak określone kompetencje. Ze względu na ich znaczenie dla skutków troski Tronto zaliczyła je do pojęć moralnych. Uważa ona, że zamiar troszczenia się nie wystarczy jeszcze do umiejętnego okazania troski. Tu liczy się także fachowość, która zdoła rozsądnie zaspokoić możliwie najwięcej opiekuńczych potrzeb oraz przyczyni się do pomyślności jak największej grupy ludzi. Tym ujęciem kompetencji Tronto blisko sąsiaduje ze stanowiskiem zwanym w etyce konsekwencjalizmem.

6.2.4. Właściwa reakcja

Ostatnim moralnym elementem aktywistycznej etyki troski jest adekwatna reakcja na ludzkie potrzeby. Właściwe zareagowanie jest istotne, ponieważ zdaniem Tronto troska z natury swej wiąże się z kwestią słabości i nierówności. Wszak ktoś, kto potrzebuje opieki, znajduje się w sytuacji naznaczonej wyraźnym piętnem słabości. Słabość obnaża czyjąś niemoc i zarazem obala mit, który głosi, że wszyscy ludzie zawsze są istotami autonomicznymi oraz potencjalnie równymi. Tymczasem każdy człowiek przechodzi w ciągu swojego życia, jak sądzi Tronto, przez różne fazy zależności i stopnie niezawisłości. Każdy byt ludzki miewa też okresy swojej siły oraz czas własnej słabości. Pogląd, który opiera się na założeniu, że kwintesencja życia polega jedynie na autonomii i samowystarczalności, nie tylko pomija rozległy obszar ludzkiego doświadczenia, lecz także jest nieprawdziwy. W świecie nie ma społeczeństwa, które byłoby wolne od dominacji i podporządkowania jednych drugim. Nierówności występują nawet w społeczeństwie obywatelskim.

³⁴⁸ J. Tronto, op. cit., s. 132.

Trzeba zatem właściwie reagować na wszelkie przejawy niechęci podejmowania trudnych kwestii społecznych wynikających z rzeczywistej nierówności i mądrze zapobiegać możliwości nadużyć w stosunku do bezbronnych ludzi. Właściwa reakcja, jak sądzi Tronto, nie polega na zajęciu miejsca słabych, lecz rozpatrzeniu ich położenia zgodnie z perspektywą postrzegania przez nich danej sytuacji.

Naturalnie właściwą reakcję poprzedza baczna uwaga, odpowiedzialność oraz kompetencje. To dowodzi, że u Tronto moralne elementy aktywistycznej etyki troski wzajemnie się z sobą przeplatają i muszą być traktowane jako części jednej całości. Zdaniem Tronto tylko integralna wizja troski sprawdza się w sytuacjach konfliktowych, w które troska często bywa uwikłana.

6.3. Uwarunkowania troski

Analiza aktywnej natury troski zdaje się sugerować, że jest w niej immanentnie zawarta inklinacja do konfrontacji z rozmaitymi uwarunkowaniami. Tronto jako jedna z nielicznych myślicielek dostrzegła ten aspekt troski i wskazała nawet „miejsca” ich występowania. Źródłem konfliktu są między innymi czynniki kulturowe. Na przykład kod kulturowy może lansować schemat myślenia o płci, według którego kobiety są bardziej emocjonalne od mężczyzn. Z tego powodu w większym stopniu są one troskliwe. Ta konstrukcja myślowa utrzymuje mocą tradycji przydział ról i nierozzerwalnie wiąże kobiety z emocjonalną stroną troski. Tym samym ogranicza kobietom dostęp do tych obszarów troski, które wymagają intelektualnych predyspozycji.

Kod kulturowy może limitować urzeczywistnienie troski również w innym sensie. Otóż wszędzie tam, gdzie kładzie on nacisk na autonomię dorosłego człowieka i jego osiągnięcia, zewnętrzna manifestacja niezaspokojenia jakichś potrzeb będzie wyrazem prośby o pomoc i przyznania się do własnej słabości. Zgodnie z owym wzorcem bycie w potrzebie jest postrzegane jako zagrożenie dla własnego poczucia godności. Ludzie nieporadni oraz niewydolni zasługują na współczucie lub pogardę. Komuś wychowanemu w kręgu takiej kultury trudno zatem będzie przyznać się do swoich potrzeb przed innymi.

Obszar troski może skutecznie hamować zaściankowość ludzi. Osobnicy o wąskich horyzontach myślenia wprawdzie angażują się w przedsięwzięcia opiekuńcze, ale zazwyczaj są one skupione tylko na kwestiach lokalnych. Zaściankowa mentalność nie pozwala im oderwać się od własnych spraw i zająć się troską w szerszej skali.

Niejednokrotnie konflikty generuje irytacja opiekunów, która pojawia się w momencie oddzielenia własnych potrzeb od potrzeb swoich podopiecznych lub w sytuacji podporządkowania swoich potrzeb potrzebom tych, o których się troszczą. Irytację opiekunów może wzbudzić opór ze strony ich podopiecznych, którzy negatywnie postrzegają swoją zależność od innych³⁴⁹.

Oprócz uwarunkowań natury psychologicznej sporym utrudnieniem w praktycznym urzeczywistnianiu troski są dylematy moralne opiekuna. Jeśli będzie nim na przykład pielęgniarka, to jej poczucie odpowiedzialności za troskę nad pacjentami zderzy się z ich sprzecznymi potrzebami. Na moralne rozterki może ją również narażać dysproporcja między własną wiedzą o potrzebach pacjentów a ich wyobrażeniem przez lekarza prowadzącego, który tych potrzeb u pacjentów nie dostrzega albo uważa za mało istotne.

Jednym z największych zagrożeń dla troski bywa jej nadmierne zbiurokratyzowanie. Polega ono na przyznaniu urzędnikom różnych instytucji prerogatyw do czysto arbitralnego definiowania tego, co jest potrzebą i oceniania jej rangi ważności. W gestii urzędników pozostaje też decyzja odnośnie do miejsca i rodzaju zaspokojenia potrzeb. Urzędowe dyrektywy niestety nie korelują z faktycznym stanem rzeczy, a co gorsza nierzadko przeszkadzają w adekwatnym ukierunkowaniu działań i dystrybucji zasobów.

Kolejnym niebezpieczeństwem jest myślenie o ludzkich potrzebach w kategoriach towaru, który można sprzedać i na którym da się zarobić.

O kształcie troski przesądzają ponadto jej związki z ideologią polityczną. Uprawianie demagogii odwołującej się do idei powszechnej troskliwości pozwala tak zwanym „mężom stanu” zbić na niej polityczny kapitał. Wielu z nich poza manipulacją w gruncie rzeczy zdaje się

³⁴⁹ Ibidem, s. 143.

nawet nie dostrzegać rangi troski lub wręcz ją ignorować, z degradowaniem osób troskliwych łącznie.

Według Tronto winę za indolencję w kwestii aktywnego wcielania troski w czyn ponosi do pewnego stopnia teoretyczny dyskurs, w którym debatuje się o częściach składowych troski, a nie o całości zjawiska i jego rozwiązaniach systemowych. Tymczasem dyskusja utrzymana w konwencji holistycznej pozwoliłaby opracować integralne standardy troski i szybciej wyłowić z nich ewentualne potknięcia. Uwagi Tronto są słuszne, lecz nie należy oczekiwać od naukowego dyskursu gwarancji na pomyślnie rozwiązanie różnych trudności natury praktycznej. Wprawdzie można wykoncytować jakąś uniwersalną zasadę i według niej ustalać poczynania, sposób angażowania ludzi i społeczeństw, ale nie uwolni to jeszcze troski od konfliktów i jej ograniczeń.

Wydaje się, że Tronto jest świadoma złożoności tej materii, jednak wyraża przekonanie, że holistyczna debata nawet z udziałem polityków daje realne szanse osiągnięcia konsensusu w paru fundamentalnych sprawach. Być może dzięki niemu wprawdzie nie wszystkie problemy znikną, lecz zostaną przynajmniej ograniczone i złagodzone.

7. Troska jako wartość i cnota moralna

Poczynione przez Tronto uwagi odnośnie do charakteru dyskusji nie pozostały bez odzewu. Wszak o konieczności poszerzenia debaty coraz częściej mówią także inni myśliciele. Część z nich zgłosiła nawet postulat zmiany statusu troski i przyznanie jej rangi *sui generis* wartości lub cnoty moralnej. Na podstawie literatury można wnioskować, że troska jako wartość jest pojmowana w dwóch aspektach, przy czym mogą one wzajemnie się dopełniać albo występować niezależnie od siebie. Odmiennosc aspektów wartości troski jest widoczna zwłaszcza w piśmiennictwie anglojęzycznym, w którym podkreśla się różnicę między wyrażeniem *care about* – „troska o”, a *care for* – „troska dla”.

Bez ryzyka rozminięcia się z prawdą można rzec, że „troska o” zazwyczaj odnosi się do teoretycznego nastawienia, sposobu postrzegania rzeczywistości i utrzymania umysłu w stanie zaprzątnięcia okre-

ślona konstelacją problemów. W tym przypadku troska jako wartość będzie się przejawiać w intelektualnym zatroskaniu o opiekę. „Troska o” bywa też pojmowana w kategoriach uczuciowego nastroju lub moralnego zobowiązania blisko spokrewnionego z dobrem. Według tezy Agnety Cronquist oraz Töresa Theorella „troska o” jest zakorzeniona w moralnym gruncie i z niego wyrasta. Dzięki temu człowiek może rozpoznać, jaki akt jest moralnie dobry oraz godny spełnienia³⁵⁰. „Troska o” do pewnego stopnia przypomina rzecz samą w sobie, która żyje w granicach własnego świata myśli lub uczuć i niekoniecznie wymaga bezpośredniego kontaktu z drugą osobą.

Inaczej wygląda sprawa z „troską dla”, która dotyczy płaszczyzny relacyjno-praktycznej. „Troska dla” ze swej istoty jest zorientowana na rzeczywiste jej okazanie. W spełnieniu „troski dla” liczy się wiedza, sprawna organizacja, ustalony porządek działania, odpowiednie zasoby ludzkie, umiejętności, techniczne zaplecze, kontekst troszczenia się. „Troska dla” skupia się na działaniu wobec konkretnej osoby w ściśle wyznaczonym miejscu oraz czasie. „Troska dla” podlega również starannej kontroli przez pracodawców, względnie bezpośrednich przełożonych pielęgniarki³⁵¹. Należy pamiętać, że „troska dla” zawsze pociąga za sobą odpowiedzialność nie tylko moralną, lecz także prawną i społeczną. Za ów typ troski pielęgniarka jest zatem szczegółowo rozliczana. Sporym jednakże uproszczeniem byłoby sprowadzenie „troski dla” do roli czysto technicznej. Wyrażne nachylenie „troski dla” w stronę *praxis* ma jedynie uwypuklić liczne jej uwikłania w wielu sferach i na różnych poziomach.

Kwestię tę usiłował bardziej naświetlić między innymi Edmund Pellegrino, który przemawia zdecydowanym tonem za włączeniem troski do panteonu wartości. Z jego nastawienia wyrażonego dwukrotnie, najpierw w eseju *The Caring Ethics: The Relation of Physician to Patient* opublikowanym w tomie *Caring, Curing, Coping: Nurse, Doctor, Patient*

³⁵⁰ A. Cronquist, T. Theorell, T. Burns, K. Lützén, *Caring about – Caring for: Moral Obligation and Work Responsibilities in Intensive Care Nursing*, „Nursing Ethics” 2004, nr 11(1), s. 64.

³⁵¹ Ibidem, s. 68.

*Relationships*³⁵², a jedenaście lat później w książce *The Christian Virtues in Medical Practice*, można mniemać, że jest ono rezultatem pogłębiomych przemyśleń, które jak na razie pozostają niezmiennie.

7.1. Współczucie

Według stanowiska Pellegrina troska jest wartością w czworakim sensie. W pierwszym oznacza współczucie lub, ściślej rzecz ujmując, bycie ludzkie manifestujące się współczuciem, które jest skoncentrowane na niedoli doświadczanej przez drugiego człowieka i dzieleniu z nim jego cierpienia. We współczuciu nasze bycie zostaje niejako „uderzone” przez trudne położenie innego oraz „wciągnięte” przez nie w sam środek cyklo-nu egzystencjalnego nieszczęścia. Z tego miejsca łatwiej można poznać ból cudzego istnienia i odczuć je jako własne, ponieważ zaczynamy rozumieć, że jako ludzie mamy tę samą naturę oraz łączy nas wspólne człowieczeństwo³⁵³. Każdy zatem akt współczucia będzie potwierdzeniem i jednocześnie wzmocnieniem ludzkiego człowieczeństwa.

Z tego powodu współczucie u Pellegrina można traktować jako podstawę moralności oraz jeden z głównych motywów działania, któremu przysługuje walor dobra. Nie jest natomiast jasne, czy w refleksji Pellegrina współczucie ma wartość etyczną ze względu na swój efekt działania, czy wyłącznie z racji kierujących nim motywów. Na podstawie książki *The Christian Virtues in Medical Practice* można zaryzykować hipotezę, że dla jej autora obydwie te elementy są równie ważne.

7.1.1. Asystowanie

To przypuszczenie zdaje się potwierdzać drugi sens troski jako wartości, który polega na asystowaniu innemu w jego życiu. Chodzi tu głównie o czynienie dla drugiego czegoś pozytywnego, czego on sam dla siebie nie jest w stanie zrobić. Bezradność innego apeluje o zapew-

³⁵² E. Pellegrino, *The Caring Ethics: The Relation of Physician to Patient*, [w:] *Caring, Curing, Coping: Nurse, Doctor, Patient Relationships*, red. A.H. Bishop, J.R. Scudder, Birmingham 1985.

³⁵³ E. Pellegrino, D.C. Thomasma, *The Christian Virtues in Medical Practice*, Washington 1996, s. 94.

nienie mu pomocy niemal we wszystkich czynnościach życia, czasem tak zwyczajnych jak na przykład karmienie, ubieranie czy mycie. Asystowanie obejmuje również adekwatną reakcję na potrzeby społeczne, emocjonalne oraz personalne innego³⁵⁴. Pellegrino wprawdzie podkreśla, że pielęgniarki zwykle spełniają ten rodzaj troski, lecz zdarza się, iż czasem nie czynią tego w stopniu wystarczającym.

7.1.2. Zapewnienie

Trzecie rozumienie troski jako wartości Pellegrino streszcza w słowie „zapewnienie”. Zapewnienie sprowadza się do troski o przeżywanie przez pacjenta problem medyczny i skupienia uwagi na jego rozwiązaniu. Zapewnienie jest też udzieleniem pacjentowi rękojmi, że do uwolnienia go od medycznego problemu zostanie wykorzystana najnowsza wiedza, najlepsze umiejętności oraz wyspecjalizowana opieka. W obszarze semantycznym pojęcia „zapewnienie” Pellegrino umieścił jeszcze zaproszenie pacjenta do przeniesienia na lekarza lub pielęgniarkę swojej odpowiedzialności oraz negatywnych emocji. Owo przeniesienie jest niezbędne do pełniejszego poznania stopnia złożoności problemu pacjenta i stanowi naturalną część jego historii choroby³⁵⁵.

7.1.3. Kompetencje

Czwarte pojmowanie troski jako wartości Pellegrino zamyka w słowie „kompetencje”. Przy czym ma on tu na myśli nie tylko szereg uprawnień, lecz również rzetelne wypełnianie procedur technicznych oraz sumienne uprawianie sztuki leczenia skoncentrowanej na sferze duchowo-psychicznej pacjenta.

Wymienione znaczenia troski jako wartości nie stanowią odmiennych pól semantycznych, ale składają się na jeden integralny jej sens, który należy traktować w kategoriach moralnego zobowiązania pracowników służby zdrowia. Uprawiana przez nich profesja zobowiązuje do promowania czyjegoś dobra i nawiązania z nim szczególnego typu relacji. Zdaniem Pellegrina pielęgniarki na przykład są zobowiązane do

³⁵⁴ Ibidem, s. 94.

³⁵⁵ Ibidem.

trenowania swoich opiekuńczych zachowań. Troska pielęgniarki okazana wobec ludzi, którzy potrzebują jej opieki, promuje tym samym ich dobro oraz zapewnia im optymalną praktykę kliniczną³⁵⁶.

Można więc sądzić, że źródłem moralnego zobowiązania i jego uprawomocnienia jest aksjologia medyczna oraz tradycja pielęgniarstwa. Tymczasem, jak się wydaje, Pellegrino zajmuje stanowisko pokrewne Paulowi Ramseyowi, który powiadał, że wymagania moralne rządzące relacją lekarz–pacjent czy pielęgniarka–pacjent są tylko „szczególnym przypadkiem wymagań moralnych rządzących każdym stosunkiem między człowiekiem a człowiekiem”³⁵⁷. W uzasadnieniu tej kwestii Pellegrino nie zawahał się nawet powołać, jako na zasadę interpretacyjną, na znany aksjomat chrześcijański i powtórzyć, że każdy człowiek został stworzony przez Boga i nosi w swojej naturze załączki troski zasiane przez Stwórcę. Jeśli zatem na relację pielęgniarka–pacjent spojrzeć się z tego punktu widzenia, wówczas pacjenci oraz pracownicy służby zdrowia jawić się będą jako bracia i siostry jednej ludzkiej rodziny. Troska pielęgniarek o pacjentów będzie korelować ze swym chrześcijańskim ideałem, ale pod warunkiem, że ci pracownicy służby zdrowia rzeczywiście staną się autentycznymi chrześcijanami³⁵⁸.

W dyskursie filozoficznym troska postrzegana jest także jako wartość autoteliczna. Na przykład Sara Fry sądzi, że troska ma podstawową wartość w relacji pielęgniarka–pacjent, a przejawy troskliwego zachowania w pielęgniarstwie często uważa się za sprawę fundamentalną³⁵⁹. Troska jest wartością samą w sobie również w koncepcji Nel Noddings³⁶⁰. O statusie aksjologicznym troski podobnie wypowiedział się na łamach czasopisma „Hypatia” Howard J. Curzer. Jako znawca filozofii starożytnych Greków i z zamiłowania bioetyk uznał on troskę za faktyczne dobro w aksjologii medycznej³⁶¹.

³⁵⁶ Ibidem, s. 95.

³⁵⁷ P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977, s. 8.

³⁵⁸ E. Pellegrino, D.C. Thomasma, op. cit., s. 96.

³⁵⁹ S.T. Fry, M.J. Johnstone, *Ethics in Nursing Practice: A Guide to Ethical Decision Making*, Oxford 2002, s. 41.

³⁶⁰ N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, London 2003, s. 13.

³⁶¹ H.J. Curzer, *Fry's Concept of Care in Nursing Ethics*, „Hypatia” 1993, vol. 8, nr 3, s. 176.

Zagadnienie to porusza umysły nie tylko zagranicznych intelektualistów, lecz także obchodzi niektórych polskich myślicieli. Najbardziej reprezentatywne są tu intuicje Kazimierza Szewczyka, który troskę w etyce medycznej utożsamia z miłosierdziem i zalicza do grona kilku absolutnych wartości. Szewczyk uznaje ontologiczny status troski, który przysługuje atrybutowi najwyższego dobra, i utrzymuje, że troska nadaje moralną prawomocność bezwzględnemu imperatywowi troszczenia się o pacjenta. W przekonaniu Szewczyka przyznanie trosce takiej rangi pozwala uniknąć wielu problemów moralnych wyłaniających się w momencie, w którym identyczny status zostanie przypisany życiu, zdrowiu lub likwidacji cierpienia³⁶².

Otóż odpowiedzialność w ujęciu Szewczyka nakazuje lekarzowi lub pielęgniarce refleksyjne podejście do każdej sytuacji oddzielnie i rozważenie, jakie działania w niej mogą być wyrazem troski o pacjenta, a które z tych działań mijają się z celem, mimo iż pobudzone są przez takie dobra warte spełnienia, jak na przykład życie chorego, jego zdrowie albo ulga w cierpieniu. Zdaniem Szewczyka zachowanie personelu medycznego, który ma na celu wspomniane wartości, „jest zawsze moralnie dobre, natomiast jego słuszość jest zrelatywizowana do sytuacji i zależy od tego, czy stanowi przejaw miłosierdzia. Innymi słowy »dobra medyczne« są wartościami zależnymi od troski i jako takie podlegają regule zależności”³⁶³.

Umiejętne posługiwanie się tą regułą umożliwia rozróżnienie wyborów słuszych od dobrych. Nie wystarczy ona jednakże do rozpoznania decyzji niesłuszych. Tu potrzebna jest jeszcze rozległa wiedza z zakresu hipokratejskiej sztuki oraz długo praktykowane umiejętności etyczne. Te dwa komponenty wraz z innymi elementami konstytuują perfekcjonizm zawodowy, który również, według Szewczyka, staje się fundamentalną cnotą określającą mądrego lekarza lub mądrą pielęgniarkę. Na całościowy portret mądrej pielęgniarki składają się ponadto cnoty usytuowane według pewnej hierarchii. Pierwszą cnotą mądrej pielęgniarki jest wrażliwość moralna identyfikowana przez Szewczyka

³⁶² K. Szewczyk, *Dobro, zło i medycyna. Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa–Łódź 2001, s. 180.

³⁶³ Ibidem.

z uczuciem moralnym, które w określonych sytuacjach działania otwiera rozum. Wrażliwość moralną, zgodnie ze starożytnym przekonaniem Arystotelesa, należy konsekwentnie ćwiczyć i rozwijać. W tym treningu niepoślednią rolę do odegrania ma nauczanie podczas studiów filozofii „i filozoficznie ugruntowanej etyki medycznej posługującej się kazuistyką”³⁶⁴.

Zdaniem Szewczyka pasowanie wrażliwości moralnej na cnotę implikuje konieczność przeprowadzenia zmiany w studiach medycznych. Reforma powinna dokonać się w taki sposób, aby nauka lekarzy i pielęgniarzek zaczynała się nie tyle w salach wykładowych, ile raczej w domach opieki społecznej, hospicjach czy ośrodkach rehabilitacji. Na edukacyjny aspekt takich miejsc zwracał uwagę przez ostatnie dwie dekady także Jan Paweł II, który uważał, że bezpośredni kontakt z człowiekiem cierpiącym ma dydaktyczne i etyczne walory. Owych walorów „nie zdoła (...) zastąpić żadna szkoła i żaden wykład. Sale szpitalne służą społeczeństwu na równi z salami szkolnymi i salami wykładowymi”³⁶⁵. Świat, w przekonaniu papieża, potrzebuje tej trudnej nauki oraz mądrości z niej płynącej. „Bez chorych i cierpienia – mawiał Ojciec Święty – świat byłby światem uboższym”³⁶⁶.

Niewątpliwie terytorium ludzkich dramatów może mieć formacyjny charakter, ale jeśli chodzi o kolejność zagadnień, z którymi oswajani są studenci pielęgniarstwa, to trzeba przyznać, że program nauczania na tym kierunku dawno ubiegł postulat Szewczyka. Wszak już na pierwszym roku pielęgniarstwa dużo godzin przeznaczają się na praktyki w różnych placówkach, w których przebywają ludzie bardzo cierpiący.

Na drugim stopniu hierarchii Szewczyk usytuował trwałą dyspozycję do poszerzania wiedzy i umiejętności. Przy czym ma on na myśli nie tylko zdobywanie wiedzy ściśle medycznej, ale także etycznej, z antropologii kulturowej oraz nauk społecznych. Mądra pielęgniarka powinna zdawać sobie sprawę, jakim celem etycznym służą jej czynności. Musi wiedzieć, jak najskuteczniej zrealizować preferowane zamiary.

³⁶⁴ Ibidem, s. 193.

³⁶⁵ *Ewangelia cierpienia*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 21.

³⁶⁶ Ibidem, s. 170.

Trzeci szczebel drabiny cnót medycznych zajmuje zespół uewnętrznionych wartości, takich jak: szacunek dla autonomii drugiego człowieka, życzliwość, cierpliwość, lojalność, osobowość budząca zaufanie. Zdaniem Szewczyka edukacja, zwłaszcza na medycynie i pielęgniarstwie, powinna być zorientowana na ćwiczenie i doskonalenie przytoczonych wartości u wcześniej starannie pod ich kątem wybranych studentów. W dobie nieomal powszechnej moralnej atrofii służby zdrowia, umasowienia studiów oraz niżu demograficznego, który zmusza wiele uczelni do walki o każdego studenta, propozycja Szewczyka staje się nader aktualna i brzmi jak przestroga.

Zaproponowany przez Szewczyka porządek cnót wieńczy trwała skłonność do troskliwości. Nieodmiennie towarzyszyć jej powinna zdolność słuchania i współodczuwania rozumianego jako miłosierdzie, które otwiera się na wezwanie pacjenta umożliwiające współtworzenie sensów. Troskliwość jako korona trwałych dyspozycji w zamyśle Szewczyka zbiera energię cnót położonych na niższych piętrach, zasila je własną mocą i wprawia w ruch całość normatywnego układu troski³⁶⁷. Brak trwałych dyspozycji niżej usytuowanych w hierarchii cnót etyki troski pozbawiałby pielęgniarkę silnej motywacji oraz wiedzy i umiejętności do tego, aby być rzeczywiście troskliwą „i spełniać wszystkie wymogi tej etyki z wewnętrznym przekonaniem, nawet z przyjemnością o charakterze Arystotelesowskiej eudajmonii”³⁶⁸.

Szewczyk w ramach filozoficznego dowodu swoich tez odwołuje się do *argumentum ad verecundiam* i powiada, że wartość troski nie została arbitralnie wprowadzona do medycyny, lecz została wypracowana w procesie długiego rozwoju etycznego tej profesji³⁶⁹. Naturalnie ten myśliciel jest świadom, że tradycja nie wystarczy jeszcze do ugruntowania troski jako najwyższego dobra zawodów medycznych. Jego zdaniem oprócz zwyczaju potrzebne jest *argumentum ad rem*, które dostarcza filozofia. Zaczerpnięte z niej uzasadnienie Szewczyk nazywa umownie usprawiedliwieniem „z zewnątrz”. Zawiera ono wpływ intuicjonizmu

³⁶⁷ Ibidem, s. 194.

³⁶⁸ Ibidem, s. 195.

³⁶⁹ K. Szewczyk, op. cit., s. 180.

oraz relacjonizmu w formie nadanej mu głównie przez Levinasa³⁷⁰. Zbędne jednak byłoby tu wnikanie w szczegóły, które można poznać z monografii Szewczyka. Istotniejsza od ich analizy jest raczej świadomość istnienia odmiennej aksjologicznie perspektywy troski wyrosłej na polskim gruncie.

Przy omawianiu zapatrywań polskich badaczy na sprawę aksjologicznego statusu troski warto krótko nadmienić o opinii Beaty Dobrowolskiej. Jej zdaniem troska stanowi fundamentalne dobro etyki medycznej, ale tylko wówczas, gdy jest ujęta łącznie ze swoim obiektem. Przy czym obiektem jest tu przede wszystkim osoba pacjenta, a nie na przykład dociekanie naukowe ukierunkowane na wynalezienie szczepionki dla dobra ludzkości. „Troska – pisze Dobrowolska – jest dobrem ze względu na osobę pacjenta”³⁷¹. Jest ona wartością autoteliczną wtedy i tylko wtedy, gdy jest troską o pacjenta³⁷². Według Dobrowolskiej troska jest więc dobrem relacyjnym naznaczonym „dialogicznym ukąszeniem”.

Wyjście poza ten krąg rozumowania, które przypomina błędne koło, nieuchronnie konfrontuje z pytaniem: Czy bezwzględna wartość troski ufundowana wyłącznie na relacji pielęgniarka–pacjent nie nosi znamion redukcjonizmu? Wszak w medycynie oraz w pielęgniarstwie troska rozumiana jako dobro najwyższe jest wieloaspektowa i może służyć nie tylko choremu, ale nawet ludziom zdrowym, którzy nie potrzebują kontaktu z lekarzem bądź pielęgniarką. Truizmem jest stwierdzenie, że medycyna i pielęgniarstwo uczy zdrowego stylu życia, dbałości o jego jakość, zapobiegania chorobom itp. Ograniczenie zasięgu tego dobra jedynie do relacji z pacjentem zdaje się kwestionować jego bezwzględność.

Nie wszyscy jednakże autorzy biorący udział w sporze o aksjologiczny status troski są skłonni uznać ją za wartość absolutną. Takiej rangi odmawia jej na przykład Peter Allmark. Jego zdaniem zakres semantyczny pojęcia „troska” jest moralnie neutralny. Myślicielom, którzy najsilniej oddziałują na filozofię pielęgniarstwa przez ostatnie

³⁷⁰ Ibidem, s. 166.

³⁷¹ B. Dobrowolska, *Wprowadzenie do medycznej etyki troski*, Bydgoszcz 2010, s. 94.

³⁷² Ibidem.

dwadzieścia lat, Allmark stawia zarzut operowania pojęciem niejasnym, pozbawionym adekwatnej analizy i mało przekonującym³⁷³. Według Allmarka nieuprawnione jest również założenie, które sugeruje, że terminy blisko semantycznie skorelowane z sensem słowa „troska” mają moralne konotacje i sugerują, jakoby troska była sama przez się dobrem.

Jak dowodzi Allmark, wyrazy synonimiczne są raczej oznaką subiektywnej ekspresji osoby, która o coś się troszczy, oraz przejawem sposobu, w jaki ona o to coś się troszczy, a nie manifestacją charakteru troski jako dobra samego w sobie³⁷⁴. Allmark unieważnia ponadto przekonanie podzielane przez sympatyków etyki troski, że słowa „dbały” i „troskliwy” odnoszą się do kogoś, kto posiada wrażliwość i umiejętności do chronienia rzeczy lub opiekowania się kimś oraz potrafi swoje staranie wyrażnie zmanifestować.

Mutatis mutandis wyrazem „niedbały” można zatem określić człowieka, któremu brakuje wyczulenia i zdolności do wystarczającego wyrażenia własnej troski. Tymczasem rozmaici ludzie, trafnie zauważa Allmark, troszczą się o różne rzeczy, które są moralnie obojętne lub nawet złe i dla innych niebezpieczne. Wykazują się przy tym niebywałą wprost inteligencją, pomysłową taktyką oraz spektakularnym działaniem podporządkowanym wytyczonym celom. Stwierdzenie, że w słowie „troska” – będącym korelatem pewnego zjawiska – tkwią jakieś etyczne przesłanki, które mogą powstrzymać przed złem, jest nader wątpliwą tezą. Wszak fakt, że ludzie o coś się troszczą, nie czyni ich jeszcze troskliwymi i nie jest dowodem na istnienie moralnej treści troski.

Z zarzutami Allmarka polemizuje Ann Bradshaw. W swoim artykule *Yes! There Is an Ethics of Care: An Answer for Peter Allmark* część uwag odpira, a innym przyznaje słuszność³⁷⁵. Bradshaw zgadza się ze swoim adwersarzem, że idea troski była w miarę jasno wyłożona w „tradycji lampy” zainicjowanej przez Florence Nightingale, w której kluczo-

³⁷³ P. Allmark, *Can There Be an Ethics of Care*, „Journal of Medical Ethics” 1995, nr 21, s. 19.

³⁷⁴ Ibidem.

³⁷⁵ A. Bradshaw, *Yes! There Is an Ethics of Care: An Answer for Peter Allmark*, „Journal of Medical Ethics” 1996, nr 22, s. 8–15.

wą rolę odgrywały pojęcia *caritas* i *agape*. Dziś jednakże, gdy idea troski w filozofii pielęgniarstwa została nieomal całkowicie oderwana od swej pierwotnej wykładni, dawny jej sens staje się coraz bardziej pusty. Wraz z jego zanikiem ulega atrofii również normatywny system odniesienia dla praktyki pielęgniarstwiej³⁷⁶.

Pomimo zerwania ciągłości pielęgniarstwa z tradycją Bradshaw daje Allmarkowi odpór właśnie z tej pozycji. Z tą však różnicą, że linię obrony nie prowadzi ona wyłącznie wzdłuż granic szanica „tradycji lampy”, lecz jej kordon wyznacza na rozleglejszym terytorium. Stanowi go nieomal cała dziedzictwo filozofii zachodnioeuropejskiej. Ten sofistyczny manewr zdaje się upoważniać Bradshaw do konstatacji, że dyskusja o kwestii troski toczy się od stuleci i łączy się z wizją gatunku ludzkiego, a nie modą ostatnich paru dekad³⁷⁷.

Zdaniem Bradshaw owa dysputa tworzy teoretyczną bazę dla idei troski, której spadkobiercą jest również pielęgniarstwo. Z kapitału tego dziedzictwa prawomocność może czerpać pogląd o moralnym wydzwiku idei troski. W kontekście proklamowanej przez filozofię pielęgniarstwa secesji od „tradycji lampy” konstatacja Bradshaw jawi się jako nader śmiała. Jej stwierdzenie nie jest jednak pozbawione pewnej słuszności i niemożliwe do zaaprobowania. Wszak filozofia pielęgniarstwa nie jest zmonopolizowana przez jedną koncepcję, lecz składają się na nią rozmaite ujęcia, również takie, w których żyje myśl dawnych mistrzów filozofii. Jako przykład Bradshaw podaje między innymi poglądy Martina Bubera inspirowane religijno-filozoficzną intuicją chasydów oraz niektóre interpretacje altruistycznego współczucia przesiąkniętego duchem chrześcijańskiej *agape*³⁷⁸.

Bradshaw jednakże zdaje sobie sprawę z szybkiego tempa topnienia tegoż kapitału i przeczuwa jego zupełne wyczerpanie, które być może nastąpi już w niezbyt odległej przyszłości.

³⁷⁶ Ibidem, s. 9.

³⁷⁷ Ibidem, s. 11.

³⁷⁸ Ibidem.

8. Idea troski proveniencji feministycznej

Od paru ostatnich dekad ubiegłego wieku ton w filozofii pielęgniarstwa nadają przemyślenia umiarkowanych feministek, dla których pojęcie troski jest centralną kategorią filozoficzną i głównym obiektem fenomenologicznego oglądu. Wiele feministek głosi, że troska jest wprawdzie konstytutywną cechą natury ludzkiego bytu, ale o jej charakterze przesądza rodzaj płci. Każda z płci inaczej pojmuje troskę, jej motywację, zdolności do spełnienia opiekuńczych powinności oraz form ich realizacji.

Feministki kontestują zatem tradycyjne ujęcie troski wykute w intelektualnej kuźni filozofów i swój sprzeciw argumentują tym, że nie dostrzegali oni kobiecej inności i przez to formułowali nieuprawnione uogólnienia. Alison M. Jagger w publikacji *Feminist Ethics* daje do zrozumienia, że myśl dyskursywna z kręgu kultury zachodnioeuropejskiej zawiodła w pięciu ściśle z sobą skorelowanych obszarach³⁷⁹.

Jej zdaniem męski dyskurs, po pierwsze, wykazał się małym zainteresowaniem problematyką kobiet. Po wtóre, poczuł się zwolniony z chęci zrozumienia problemów „prywatnego świata” kobiet, na który składa się szereg praw i obowiązków, w tym troska o dzieci, opieka nad ludźmi chorymi i osobami w starszym wieku. Po trzecie, tradycyjna debata zakładała, że kobiety pod względem moralnym są mniej rozwinięte od mężczyzn. Po czwarte, dotychczasowe myślenie doceniało przede wszystkim wartości preferowane przez mężczyzn, między innymi niezależność, autonomię, indywidualizm, racjonalność, sprawiedliwość, rywalizację, dominację, wojnę oraz śmierć. Po piąte, myśl Zachodu faworyzowała racjonalność zasad i uniwersalizację norm etycznych.

Po zdezawuowaniu męskiego *cogito* feministki skierowały filozoficzne myślenie na inne tory. O tych sprawach napisano już tyle, że można czuć się zwolnionym z omawiania ich w tej książce. Wystarczy odnotować, że odtąd podąża ono w stronę walki z abstrakcyjną etyką i sformalizowaną deontologią. Na ich gruzach myślicielki proveniencji feministycznej pragną ustanowić nową epistemologię, nową ontologię, nową psychologię, nową politykę społeczną. Słowem, inaugurują one

³⁷⁹ Zob. www.scribd.com/doc/Alison-Jagger-Feminist-Ethics (dostęp: 2.09.2013).

dies natalis nowej kultury, w której zrehabilitowana zostanie sfera uczuciowa i zapanuje wszechwładza dialogu³⁸⁰.

Jasne jest, że feministki w twórczym uniesieniu nieco się zagalopowały. Wszak długo przed pojawieniem się ich postulatów o roli uczuć w relacjach międzyludzkich pisał w *Traktacie o naturze ludzkiej* David Hume oraz Jean-Jacques Rousseau w rozprawie *Emil*. Wymowa *Traktatu...* upoważnia do przyjęcia tezy, według której angielskiemu myślicielowi bliskie było podejście naturalistyczne. Zgodnie z nim Hume definiował wartości poprzez odniesienie do pewnych wspólnych dla gatunku ludzkiego uczuć.

W drugiej księdze *Traktatu...* Hume powiada, że rozum nie stanowi podstawy do rozróżnień moralnych i nie może być pierwszym impulsem popychającym człowieka do działania. Przyczyną sprawczą aktu moralnego są przede wszystkim uczucia i tylko one wskazują człowiekowi ostateczne cele jego poczynañ. One równie¿ daję człowiekowi silną energię konieczną do działania.

W teorii Hume'a z konstytutywną rolą uczuć splata się ściśle kwestia *oddźwięku uczuciowego* nazywanego pojęciem *sympatia*³⁸¹. U Hume'a jest to termin wieloznaczny, ale niezależnie od jego interpretacji można w nim dostrzec dwa profile: poznawczy oraz relacyjny. Otóż według przyjętego przez Hume'a idealizmu epistemologicznego wszystko, co jest człowiekowi dane, stanowi rezultat percepcji jego umysłu³⁸². Z teorii sympatii zaproponowanej przez Hume'a można się dowiedzieć, że pewna część percepcji umysłu jakiegoś człowieka jest też odbiciem spostrzeżeń umysłów innych ludzi. Dzięki sympatii możliwe jest wyjście umysłu z własnego wąskiego kręgu i uzyskanie trwałego dostępu do owej części „nie swoich” doznań.

Uchwycenie jakości oraz odcieni przeżyć umysłów innych osób stanowiło dla Hume'a jedną z najważniejszych spraw. Jego zdaniem nie ma w ludzkiej naturze innej własności, która zasługiwałaby bardziej na uwagę „zarówno sama przez się, jak i co do swych konsekwencji niż

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005, s. 396.

³⁸² W.W. Skarbek, *Psychologizm w teorii etycznej D. Hume'a*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 10, s. 111.

skłonność do oddźwięku uczuciowego na cudze przeżycia i do tego, by przejmować od innych ich skłonności i uczucia, choćby one były nie wiedzieć jak różne od naszych albo nawet przeciwne naszym³⁸³.

Pomimo dużego zainteresowania Hume'a tą sprawą nie ukuł on jednoznacznej definicji pojęcia sympatii. Jeden z komentatorów tego zagadnienia słusznie nadmienił, że sympatia w filozofii Hume'a może być rozpatrywana w aspekcie kilku zjawisk zwanych sympatią, z punktu widzenia roli, którą im Hume przyznał w swojej filozofii, albo z pozycji teorii wyjaśniającej te zjawiska³⁸⁴. Według Marka Pyki Hume nazywał sympatią proces ujmowania i odczuwania przez nasz umysł uczuć, które w chwili obecnej realnie przeżywa drugi człowiek. Obok tego znaczenia, podkreśla Pyka, pojęcie sympatii ma też inny sens. Pojawia się on zarówno w sytuacji sympatyzowania kogoś z wyimaginowanymi uczuciami konkretnych ludzi, jak i uczuciami osób wyobrażonych³⁸⁵.

Oprócz wspomnianych dwóch znaczeń sympatii istnieje jeszcze trzecie, które ma najszerszy zakres semantyczny. Tym ostatnim Hume posługiwał się wtedy, gdy chciał dać do zrozumienia, że za pośrednictwem sympatii mogą być transmitowane skłonności innych ludzi, ich przekonania lub domniemania. Pokłosem pomyślanej w ten sposób sympatii ma być unifikacja opinii w społeczeństwie i ukonstytuowanie się określonego charakteru narodowego³⁸⁶.

Rozważane przez Hume'a różne aspekty problematyki sympatii unaocniają, jak istotne było dla niego poznanie natury cudzych doznań oraz dobór optymalnych kryteriów niezbędnych do tworzenia kultury międzyludzkich relacji. O doniosłości sympatii w poglądach Hume'a dotyczących sposobu wzajemnego traktowania się ludzi pisało wielu badaczy, między innymi Frederick Copleston. Jego opinia wyrażona w monumentalnym dziele *Historia filozofii* wydaje się gruntownie przemyślana i w pełni miarodajna, dlatego warto ją tu przytoczyć *in extenso* w całości.

³⁸³ Ibidem, s. 396.

³⁸⁴ M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii – David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999, s. 51.

³⁸⁵ Ibidem, s. 52.

³⁸⁶ D. Hume, op. cit., s. 396.

Hume zdawał sobie doskonale sprawę z bliskich powiązań pomiędzy ludźmi: starał się wyjaśnić „zaraźliwy” charakter uczuć i emocji. W rzeczy samej świat Hume’a nie jest światem wzajemnie oddzielonych ludzkich atomów, lecz światem zwykłego doświadczenia, w którym ludzie żyją obok siebie połączeni wzajemnymi związkami różnego stopnia. (...) Hume uznaje to za pewne. Zajmuje się natomiast psychologicznym mechanizmem oddźwięku uczuciowego i jest pewien, że jedną z ważnych przyczyn powstawania uczuć jest porozumiewanie się poprzez oddźwięk uczuciowy³⁸⁷.

Należy odnotować, że nastawienie Hume’a do kwestii sympatii z czasem uległo zmianie. Transformację poglądu widać w *Badaniach dotyczących zasad moralności*. Z treści tego dzieła oraz licznych jego komentarzy wolno wnosić, że Hume odszedł nieco od teorii sympatii. W *Badaniach...* swą naukę moralną osadził nie na idei sympatii, lecz na uczuciu życzliwości.

Rousseau tymczasem do filozoficznej debaty wprowadził w epoce oświecenia problematykę macierzyństwa oraz zagadnienie sfery prywatnej. W *Emilu* starał się wykazać, że macierzyńskie uczucia oraz pewne cechy, które nie przystoją mężczyźnie, u kobiet jawią się cnotami. Matka, która okazuje niemowlęciu ciepło emocjonalne, troskę, czułą uwagę, przekazuje mu kod traktowania innych ludzi i sposób porozumiewania się ze światem. Pozytywna więź matki z dzieckiem przesądza o charakterze jego motywacji i typie moralnych decyzji w dorosłym życiu.

Wychowanie człowieka rozpoczyna się wraz z jego urodzeniem; kształci się on zanim jeszcze zacznie mówić, zanim zacznie rozumieć. Doświadczenie wyprzedza nauki³⁸⁸.

Ów typ moralnych racji, które wywołują określone działania dziecka, wzmacnia życzliwy klimat domu rodzicielskiego. Panująca w nim atmosfera jest ważna także z punktu widzenia ochrony dziecka przed bezwiedną interioryzacją systemu zasad i zbioru wartości istniejących w kulturze, której określone formy Rousseau poddał krytyce³⁸⁹. Jego

³⁸⁷ F. Copleston, *Historia filozofii*, Warszawa 2005, t. 5, s. 281.

³⁸⁸ J.J. Rousseau, *Emil*, Warszawa 1955, t. 1, s. 46.

³⁸⁹ B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009, s. 96.

zdaniem gra pozorów, brak międzyludzkiej solidarności, przemoc, rywalizacja czy wszelkiego rodzaju nierówności społeczne są dla moralnego rozwoju dziecka wręcz niebezpieczne. Ich skutkami może być wewnętrzna dezintegracja i poczucie wyobcowania z rzeczywistości. Wówczas egzystencja zamiast harmonijnie realizować się w partycypacji życia społecznego, pogrąża się w dehumanizującą samotność.

Wypada nadmienić, że feministki zgadzają się z poglądem Rousseau odnośnie do roli kobiety w kształtowaniu moralnych postaw dziecka. Nie aprobują natomiast u niego podporządkowania kobiety mężczyźnie³⁹⁰ oraz założenia, które sugeruje, jakoby istniały cechy specyficznie kobiece³⁹¹. Dowodzą ponadto, że Rousseau mija się z prawdą, twierdząc, iż powierzenie kobiecie funkcji innych niż wychowanie dzieci lub opieka nad rodziną powoduje u nich zanik cech oraz wartości właściwych tylko jej naturze³⁹².

W debacie o idei troski snutej na terenie filozofii pielęgniarstwa kolejnym punktem zwrotnym jest koncepcja Carol Gilligan. Jej budowę Gilligan rozpoczęła od polemiki z ujęciem psychologii rozwojowej Lawrence'a Kohlberga, który w swej teorii uwzględnił perspektywę moralnego rozumowania dzieci³⁹³. Podstawą konceptu Kohlberga są badania wykonane przez niego wśród chłopców w różnym wieku³⁹⁴. Eksperyment polegał na wysłuchaniu przez chłopców opowiadań, a następnie udzieleniu odpowiedzi na pytanie: „Jak powinien postąpić bohater historyjki?”.

Argumentacja chłopców naprowadziła Kohlberga na pewną prawidłowość w werbalizowaniu twierdzeń moralnych, która była uzależniona od wieku badanych. Opierając się na niej, Kohlberg przyjął w swej teorii trzy stadia rozwoju sądów moralnych, z których każde zawiera w sobie dwa etapy. Faza pierwsza, nazwana przez Kohlberga

³⁹⁰ E. Graham, *Different Forms of Feminist Ethics*, „Acta Universalitatis Upsaliensis” 2003, nr 29, s. 16.

³⁹¹ J. Grimshaw, *Czy istnieje etyka kobieca*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998, s. 538.

³⁹² Ibidem.

³⁹³ C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory of Women's Development*, Cambridge 1993, s. 10–16.

³⁹⁴ Ibidem, s. 19–20.

przedkonwencjonalną, trwa mniej więcej do dziewiątego roku życia. Dominuje w niej nastawienie egoistyczne oraz świadomość bezwzględnego wymogu zaspokajania swoich własnych potrzeb przez każdego człowieka. Dziecko na tym etapie przestrzega zasad kulturowych oraz społecznych kanonów dobra i zła. Liczy się ono z konsekwencjami za swoje zachowanie i postrzega je w kategoriach nagrody lub kary. W tej fazie Kohlberg wyodrębnił stadium o orientacji posłuszeństwa wobec autorytetu oraz stadium instrumentalnego traktowania moralności.

Druga faza, określana konwencjonalną, ciągnie się umownie do około szesnastego lub nawet dziewiętnastego roku życia. Cechuje ją postrzeganie dobra i zła przez pryzmat innych osób. Priorytetem dla chłopców z tego przedziału wiekowego jest zachowanie ładu społecznego, przestrzeganie praw oraz zasad³⁹⁵.

Trzecia faza nosi miano pokonwencjonalnej i przejawia się w uniwersalizowaniu zasad oraz praw. Na tym etapie można z kolei mówić o stadium legalizmu i powszechności norm sumienia.

8.1. Argument z *kazusu Heinza*

Gilligan tymczasem, w celu wykazania podstaw odmiennego kształtowania się kobiecej tożsamości moralnej, przeprowadziła własny eksperyment, ale jako narzędziem posłużyła się metodą Kohlberga. Egzemplifikacją jej zastosowania jest *kazus Heinza*, z którym miało uporać się dwoje jedenastoletnich dzieci: Jake i Amy³⁹⁶. W tym kazusie chodzi o mężczyznę, który ma śmiertelnie chorą żonę, ale nie może kupić jej potrzebnego lekarstwa z powodu braku pieniędzy. Co więc ma uczynić Heinz?

Jake sądzi, że w tej sytuacji Heinz powinien ukraść lekarstwo. W swoim rozumowaniu roztrząsa zasady rządzące życiem społecznym oraz kwestię prawa do własności prywatnej. W przekonaniu Jake'a okoliczności wymagają uwzględnienia reguł, jednak wie on, że prawo i reguły są dziełem człowieka. Z tego powodu nie posiadają charakteru absolutnego, lecz mają naturę względną. Owszem, zachowują ład spo-

³⁹⁵ Ibidem, s. 25–27.

³⁹⁶ Ibidem, s. 32–37.

łeczny, lecz ze swej istoty nie mogą objąć wszystkich przypadków. Można je więc zmodyfikować.

Amy zaś skłania się ku innemu rozstrzygnięciu. Jej zdaniem Heinz powinien udać się do aptekarza, wyjaśnić mu złożoność swojej sytuacji i przekonać go do wspólnego zmierzenia się z tym dylematem. Amy nie postrzega problemu Heinza w kategoriach norm lub prawa, ale raczej widzi je w aspekcie sieci ludzkich powiązań. Amy zastanawiają skutki kradzieży, które będą miały bezpośrednie przełożenie na relację Heinza z jego żoną oraz z aptekarzem. To, co ją nurtuje, nie jest sprawą intelektualnego znalezienia odpowiedzi na pytanie: „Czy Heinz powinien ukraść lekarstwo?”. Amy zastanawia kwestia postawy Heinza. Z jednej strony rozważa ona konieczność zachowania się Heinza w określony sposób, a z drugiej myśli o jego konsekwencjach.

Według Gilligan Amy widzi rozwiązanie trudności głównie na płaszczyźnie międzyludzkiej komunikacji i dialogu³⁹⁷. Gilligan twierdzi, że choć Jake i Amy wyrażają przyzwolenie na kradzież Heinza, to jednak każde z nich dostrzega w tym czynie coś zupełnie innego. Stąd proponowane przez nich rozwiązania tej złożonej materii są z gruntu odmienne. Amy rozsypuje kłące konfliktu na kanwie harmonii międzyludzkich stosunków. Prymat w nich ma zaspokajanie potrzeb wszystkich ludzi, zwłaszcza znajdujących się w sytuacji granicznej, i wyeliminowanie dominacji jednych nad drugimi. Jake znajduje wyjście na płaszczyźnie bezosobowego odniesienia się do pryncypiów. Jego myślenie bliskie jest koncepcji moralności Kanta, które przewija się u współczesnych filozofów, takich jak na przykład John Rawls czy Richard M. Hare³⁹⁸.

8.2. Argument z teorii percepcji Gestalt

Następne doświadczenie, w którym oprócz kobiet udział brali również mężczyźni³⁹⁹, miało wykazać różnicę w postrzeganiu przez uczestników eksperymentu bliskości, przynależności i autonomii. Badanie

³⁹⁷ Ibidem, s. 30–31.

³⁹⁸ J. Grimshaw, op. cit., s. 540.

³⁹⁹ C. Gilligan, op. cit., s. 41.

polegało na analizie obrazków przedstawiających rozmaite typy międzyludzkiej interakcji osób obojga płci. Jeden z obrazków ukazywał na przykład siedzących na ławce mężczyznę i kobietę u jego boku. Inny z kolei zawierał scenę z ludźmi pochłoniętymi pracą.

Interpretacja ilustracji dokonana przez męską część badanych sugerowała, że za wartość uznają oni zachowanie autonomii. Mężczyźni zdawali się postrzegać bliskość jako zjawisko, które groziło im utratą własnej niezależności. Objaśnienia kobiet natomiast komunikowały, że to, w czym mężczyźni upatrywali niebezpieczeństwo dla swojej indywidualności, one traktowały jako dobro. Kobiety konotowały niezależność i dystans z groźbą rozpadu międzyosobowych więzi⁴⁰⁰. Bliskość i świadomość przynależności dawały im poczucie bezpieczeństwa oraz komfort psychiczny. Zdaniem Gilligan narracja kobiet świadczy również o tym, jak istotną rolę odgrywa dla nich dbałość o osoby bezpośrednio uczestniczące w relacji i odpowiedzialność za innych.

8.3. Argument ze *studium aborcji*

Kolejnym eksperymentem, którego wyniki miały uzasadnić specyfikę formowania się moralnej tożsamości kobiety, było *studium aborcji*⁴⁰¹. W tym doświadczeniu partycypowały jedynie kobiety między piętnastym a trzydziestym trzecim rokiem życia. Rekrutowały się one z różnych środowisk społecznych i miały odmienny tezaurus etniczny. Zadaniem badanych kobiet było odniesienie się do problemu aborcji i zaproponowanie jego rozwiązania. Doświadczenie wykazało, że kobiety niezależnie od pochodzenia używają analogicznego języka na określenie aktu aborcji. Jest to język odpowiedzialności, w którym dominuje zobowiązanie do troszczenia się i nakaz nieczynienia krzywdy. W języku kobiet wyraźnie pobrzmiewała nuta wartości dla życia płodu oraz harmonijnej z nim koegzystencji. Kobięcy język podkreśla również konieczność ochrony płodu i zapewnienia mu pomocy. Często

⁴⁰⁰ Ibidem, s. 41–43.

⁴⁰¹ Ibidem, s. 71.

w języku kobiet pojawiają się takie słowa, jak: *powinność, wymóg, słuszność, dobro czy zło*⁴⁰².

Sposób wypowiadania się badanych kobiet o aborcji i proponowana przez nie strategia jej rozwiązania odzwierciedla, zdaniem Gilligan, specyfikę ich myślenia. Nic dziwnego, że kobiety w rozwiązywaniu tych samych problemów odwołują się do innych wartości i kreują odmienną ich hierarchię. Charakter języka kobiet, uważa Gilligan, jest wystarczającą przesłanką do przyjęcia tezy, że ich rozwój moralny zatrzymuje się na etapie zgodności z oczekiwaniami innych ludzi. Ewoluuje on zatem inaczej niż w przypadku mężczyzn⁴⁰³.

W kontinuum moralnego dojrzewania kobiet Gilligan zarejestrowała trzy fazy: egoizmu, nadrzędności potrzeb drugiego i zrównoważenia swoich potrzeb z potrzebami innych osób. Trzeci etap Gilligan utożsamia z doświadczeniem troski o charakterze moralnym. Przejście z jednego szczebla rozwoju na drugi nie odbywa się nagle, lecz rozciąga się w czasie i powoli w nim krzepnie. Przeskok z pierwszego etapu do drugiego dokonuje się poprzez wyjście z fazy egoizmu do stadium odpowiedzialności. Wyjście z fazy drugiej do trzeciej następuje w strefie, w której zachodzi zmiana z opcji ku dobru na orientację do prawdy.

Wyniki badań upoważniły Gilligan do stwierdzenia, że mężczyźni w kwestiach moralnych kierują się głosem sprawiedliwości, kobiety natomiast słuchają *głosu troski*⁴⁰⁴, który pojmują w kategoriach imperatywu moralnego. Jego maksyma z jednej strony zabrania agresji wobec innych oraz zadawania im cierpienia, a z drugiej nakazuje budowanie silnej międzyludzkiej więzi⁴⁰⁵.

W rozwiązywaniu moralnych problemów płeć piękna będzie kierować się zatem troską o drugiego człowieka, wartością relacji z nim, zachowaniem jego poczucia bezpieczeństwa, empatią. Jej przedstawicielki wezmą przy tym pod uwagę nie tylko racje rozumowe, lecz także intuicyjne przeczucia⁴⁰⁶. Interesować je będzie złożoność konkretnej

⁴⁰² Ibidem, s. 74.

⁴⁰³ Ibidem, s. 73–76.

⁴⁰⁴ Ibidem, s. 173.

⁴⁰⁵ Ibidem, s. 62.

⁴⁰⁶ Ibidem, s. 97.

sytuacji, historia osób w nią uwikłanych, ich motywy oraz postawy. Decyzje kobiet mogą się przejawiać skłonnością do uchylenia ważności niektórych praw i norm etycznych. Dzieje się tak dlatego, że płęć piękna traktuje zasady nie tyle jako warunek konieczny do podjęcia słusznego wyboru, ile raczej jako istotny czynnik pomocniczy.

Z całości materiału badawczego Gilligan wyciągnęła kilka ważnych wniosków. Otóż pogląd Kohlberga, twierdzi autorka *In a Different Voice*, nie posiada mocnych podstaw do zastosowania ogólnego kwantyfikatora w kwestii moralnego rozwoju człowieka, ponieważ jego stwierdzenia dotyczą jedynie procesu ewolucji moralnej płci męskiej. Badania Kohlberga nic nie mówią o osobliwości procesu formowania się moralnej tożsamości kobiet. Moralna tożsamość kobiet jest inna niż męczyzn, ale to nie oznacza, że rodzaj płci definitywnie przesądza o sposobie moralnego pojmowania rzeczywistości oraz o rodzaju troski.

Zdaniem Gilligan kobiety i mężczyźni mogą posługiwać się zamiennie takim typem moralnego rozumowania, które nie jest przyporządkowane wyłącznie ich płci. Gilligan obca jest ambicja zastąpienia męskiego kodu moralności feministycznym schematem pojęciowym. Chodzi jej raczej, jak podkreśla w ostatnim rozdziale *In a Different Voice*, o dopuszczenie do głosu w filozoficznym dyskursie także perspektywy kobiecej i uznanie jej za równie ważną w zgłębianiu prawdy o człowieku⁴⁰⁷ oraz jego troski.

Nie jest natomiast jasne, na czym u Gilligan polega *species* troski. Wiadomo, że nie może ona mieć żadnych konotacji z jej chrześcijańskim pojmowaniem. W próbie nadania słowu „troska” nowego sensu Gilligan sugeruje, że komunikuje ono o zbalansowaniu własnych potrzeb z potrzebami innych ludzi i zazębia się z pojęciami przywodzącymi na myśl treści bliskie trosce. Trudno wszak wyobrazić sobie troskę na przykład bez odpowiedzialności czy szacunku dla czyjejś godności. Z tym że i te pojęcia, jak słusznie pisze Aleksandra Kamińska, nie na-

⁴⁰⁷ Ibidem, s. 173–174.

leży u Gilligan tłumaczyć według klasycznej etyki, gdyż zdają się one podporządkowane kategorii autonomii oraz indywidualizmu⁴⁰⁸.

Troska w wydaniu Gilligan nakłada na człowieka troszczącego się obowiązek każdorazowego podejmowania wyboru w kwestii troszczenia się o innych i wymóg ciągłego sprawdzania granicy w przedkładaniu swoich potrzeb nad potrzeby innych ludzi, które byłyby moralnie uprawnione⁴⁰⁹.

Nieściłość wykładni sensu troski w poglądach Gilligan skutkuje tym, że „nawet jej kontynuatorki skupione w nurcie umiarkowanym tworzą odmienne definicje tego pojęcia i w inny sposób rozkładają akcenty, prowadząc do przesunięć punktu ciężkości w uznawanej wspólnie teorii”⁴¹⁰. Jest to bolączka nie tylko umiarkowanego feminizmu. Ta sama przypadłość dotyka także filozofii pielęgniarstwa⁴¹¹.

9. Troska esencją kobiecej natury w teorii Nel Noddings

Od tej choroby nie uwalniają feminizmu ani filozofii pielęgniarstwa nawet refleksje Nel Noddings, których recepcja w obu tych obszarach jest bardzo silna. Na moc i skalę oddziaływania rozważań Noddings składa się między innymi fakt dokładniejszego niż u Gilligan określania pojęcia troski, obszerniejszej analizy teoretycznej oraz jej głębszego filozoficznego ugruntowania. Noddings nawiązuje do Kierkegaarda, przywołuje Macela, prowadzi dialog z Sartre’em, wskazuje na Husserla, czerpie z Bubera, wzbogaca myśl Mayeroffa, zastanawia się nad etycznymi rozwiązaniami Kanta, przytacza innych uznanych myślicieli i pisarzy, na przykład George’a Orwella czy C.S. Lewisa.

W definicji pojęcia „troska” Noddings zachowuje wiele z jego etymologicznej wykładni, ale tłumaczy ją z feministycznej perspektywy.

⁴⁰⁸ A. Kamińska, *Spory wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, Katowice 2008, s. 85, www.seb.org.pl/Content/12050 (dostęp: 3.09.2013).

⁴⁰⁹ Ibidem, s. 86.

⁴¹⁰ Ibidem, s. 84.

⁴¹¹ J. Ross Boyer, *A Comment on Fry's The Role of Caring in a Theory of Nursing Ethics*, [w:] *Feminist Perspective in Medical Ethics*, red. H.B. Holmes, L.M. Purdy, Bloomington, IN 1992, s. 118.

Zdaniem Noddings słowo „troska” nie tyle mówi o sprawowaniu nad czymś pieczy lub opieki, ile przede wszystkim komunikuje o pewnej inklinacji do szanowania myśli drugiego, jego uczuć oraz pragnieniu dobra dla niego⁴¹². Pojęciem troski Noddings określa również stan ontyczny człowieka, który uwidacznia się w chęci bycia dla kogoś faktycznie obecnym, pragnieniu spędzenia z nim czasu i bliskiego trwania przy kimś.

Troszczenie się natomiast oznacza szacunek wobec sposobu widzenia rzeczywistości przez drugiego człowieka oraz jego zainteresowań. Troszczenie się o drugiego uwzględnia jego zespół wspomnień, uczuć, zasób energii, talentów i zdolności. Podstawą do podjęcia moralnej decyzji o zatroszczeniu się kimś jest konkretna sytuacja oraz specyfika bezpośredniego doświadczenia, a nie jakaś abstrakcyjna idea⁴¹³, która coś nakazywałaby bezwarunkowo i mówiła o tym, jakie wartości należy przedkładać nad inne.

Noddings podziela przekonanie niektórych filozofów, że żadna idea ani kodeks nie mogą rościć sobie prawa do posiadania kompletności, czyli, jak powiadał Leszek Kołakowski, do takiego zbioru reguł, które nadają się do użycia w każdych warunkach i na zawołanie przesądają o nich w sposób jednoznaczny⁴¹⁴. Abstrakcyjne idee nie stanowią rozstrzygającego systemu, z którego w realnych sytuacjach dałoby się wydedukować jakikolwiek sąd wartościujący tudzież jego negację⁴¹⁵.

Troszczenie się, według Noddings, wymaga nieco więcej intelektualnego wysiłku do zlokalizowania i zdefiniowania wartości. Wszak jest ono procesem aktualnie dziejącym się, którego podmiotem jest realny człowiek i jego konkretna egzystencjalna sytuacja. W procesie troszczenia się o drugiego trzeba przewidywać możliwe efekty troski, spodziewać się zaistnienia nowych potrzeb i odmiennych od dotychczasowych wariantów na życie. W troszczeniu się o kogoś konieczne jest zatem przyjęcie postawy relacyjno-sytuacyjnej i takiego sposobu myślenia, którego główną dominantą jest czynnik emocjonalny. Charakterystyczną cechą procesu troszczenia się w teorii Noddings jest

⁴¹² N. Noddings, op. cit., s. 9.

⁴¹³ Ibidem, s. 8.

⁴¹⁴ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 164.

⁴¹⁵ Ibidem.

oderwanie go od powszechnych reguł oraz nadrzędności racjonalnych zasad. Nie oznacza to jednak, że proces ów spełnia się w aksjologicznej próżni poza dobrem i złem. On urzeczywistnia się w horyzoncie uniwersalności, lecz takiej, która wypływa głównie z doświadczeń kobiet. Noddings twierdzi, że troska jest kwintesencją bytu kobiety⁴¹⁶.

Troskę w naturze kobiety ta myślicielka usytuowała w strukturach prerefleksyjnych, uprzednich wobec wszelkich aktów świadomości. Nieuprawnione byłoby jednakże wnioskowanie, jakoby troska znalazła się tam dzięki metafizycznej *arche* będącej początkiem istnienia wszechrzeczy. Filozofka odcina się od takiego rodowodu troski i podkreśla, że w jej ujęciu nie ma ona nic wspólnego z boskim pierwiastkiem w człowieku ani nakazem Boga. Noddings wyraźnie daje do zrozumienia, że troski nie pojmuje w kategoriach chrześcijańskiej *agape*. Jakakolwiek postać agapizmu jest jej całkowicie obca⁴¹⁷. Myślicielka daleka jest również od poglądów, które sugerują, jakoby troska wynikała z abstrakcyjnej idei uniwersalnej miłości⁴¹⁸.

Esencja kobiecej troski w koncepcji Noddings przejawia się odczuwaniem z, wczuwaniem się w położenie innej osoby oraz uczuciowym identyfikowaniem się z kimś⁴¹⁹. Zewnętrzną manifestację immanentnej istoty troski Noddings zawiera w pojęciu „empatia”. Wypaczeniem myśli autorki *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* byłoby pominięcie wzmianki o racjonalnym komponencie empatii, od którego Noddings wcale się nie dystansuje. Wprost przeciwnie, przyznaje ona, że w empatii obecna jest pewna doza racjonalności, ale fundamentalną rolę odgrywają jednak w niej uczucia.

Słowo „empatia” implikuje relację, w której partycypują przynajmniej dwa podmioty, z tym że każdy z nich posiada odmienne znaczenie oraz ma inną pozycję. Na czymś innym wszak polega funkcja osoby troszczącej się, zwanej przez Noddings *one-caring*, a inne zadania ma człowiek otaczany troską, określony mianem *caring-about*⁴²⁰. Według Noddings

⁴¹⁶ Ibidem, s. 8.

⁴¹⁷ N. Noddings, op. cit., s. 28.

⁴¹⁸ Ibidem, s. 29.

⁴¹⁹ Ibidem, s. 30.

⁴²⁰ Ibidem, s. 30–50.

empatyczne relacje z drugim człowiekiem zawsze są wyjątkowe i niepowtarzalne. Żadnej z interakcji nigdy nie da się powtórzyć, jako że każda sytuacja, w której one zachodzą, jest odmienna i z każdą chwilą inny jest w nich nawet ten sam podmiot troski. Pomimo swej różnorodności łączy je jednak jeden wspólny mianownik, którym jest całkowite bycie z drugim w rozumieniu wykoncypowanym przez Bubera.

Z perspektywy osoby troszczącej się troska, jak sugeruje Noddings, będzie zatem oznaczać odpowiedzialność oraz reakcję na potrzeby drugiego. W feministycznej wersji empatii jako wyrazie *eidosu* troski Noddings położyła mocny akcent na sposób odbierania drugiego człowieka i jego traktowania, który nie może polegać na wyobrażaniu go sobie, projektowaniu emocjonalnych stanów ani pasywnym trwaniu przy nim.

Troska udrapowana szatą empatii jest, zdaniem Noddings, energią motywującą do działania, która niejako zmusza do wyjścia w stronę innego. Owa siła popycha osobę troszczącą się w kierunku podmiotu otaczanego troską oraz skłania ją do wzmocnienia go⁴²¹. Wolno zakładać, że siła ciężenia ku innemu powoduje tylko pozytywne skutki. Tymczasem w opinii Noddings pociąga ona za sobą także wzrost podatności na zranienie osoby troszczącej się o kogoś. Rodzi ponadto cierpienie, poczucie wyczerpania emocjonalnego oraz fizyczne zmęczenie. Taka osoba potencjalnie może zaszkodzić sama sobie lub być zraniona przez podmiot otaczany jej troską. Zakres ewentualnej destrukcji nie musi jednakże być niszczyielskim żywiołem, ponieważ logika działania mechanizmu tej siły jest „zaprogramowana” w taki sposób, że wraz ze zwiększeniem podatności na zranienie wrasta nadzieja i poziom wewnętrznej odporności⁴²².

Kobieca troska w teorii Noddings zdaje się przypominać arenę, na której nieustannie zмага się zwątpienie z pewnością oraz toczy walka między słabością a odwagą. Wszak osoba troszcząca się o drugiego człowieka jest nie tylko świadoma siły własnej troski, lecz równocześnie może targać nią zwątpienie wynikające z braku pewności, czy wystarczająco kimś się opiekuje, oraz poczucie winy z niedostatecznego za-

⁴²¹ Ibidem, s. 33.

⁴²² Ibidem.

angażowania się. Jeśli taka osoba uzna, że jej troska jest niekompletna, mija się z potrzebami podmiotu otaczanego troską lub jej jakość zostanie przez niego zakwestionowana, powinna mieć odwagę, by przyznać się przed samą sobą do niewspółmierności jej troski i okazać dzielność niezbędną do zrewidowania swojego nastawienia. Jak utrzymuje Noddings, odwaga i męstwo są potrzebne do akceptacji własnych ograniczeń, wzniesienia się ponad nie i zatroszczenia się drugim człowiekiem pomimo nich.

9.1. Prawzór paradoksów kobiecej troski

Wielobarwny pejzaż konfliktów kobiecej troski Noddings egzemplifikuje archetypem Demeter. Jak wiadomo z podań, starożytni otaczali Demeter kultem i czcili ją jako matkę dającą życie całej przyrodzie. W kulturze antycznej Demeter była symbolem matczynej miłości oraz pierwowzorem troski naznaczonej piętnem ogromnego cierpienia wywołanego czasową utratą córki Persefony⁴²³.

Wbrew naporowi doznań pomniejszających, po okresie głębokiej rozpaczey Demeter umiała jednakże zatroszczyć się o innych. Jej troska podtrzymywała życie, dawała poczucie bezpieczeństwa, harmonii oraz szczęścia. Troska Demeter płodziła dobro oraz je pomnażała. Nigdy też bogini ta nie zapomniała ani nie porzuciła podmiotu swego zatroskania. Jej troska była nie tylko nieodmiennie spójna i trwała, lecz także skupiona na czynieniu realnego dobra. Te cechy troski Demeter, w opinii Noddings, były czymś najzupełniej oczywistym oraz naturalnym. One sprawiły, że słabość pokonanej przez los i zdawać by się mogło już bezużytecznej kobiety stała się jej siłą. Warto nadmienić, że mityczna Demeter była skuteczna w działaniu dzięki własnym zasobom i umiejętności wzniesienia się ponad osobiste ograniczenia.

Teoretyczne dywagacje Noddings o konfliktach kobiecej troski sprawiają wrażenie, jakby był to problem, z którym większość kobiet potrafi uporać się samodzielnie. W rzeczywistości jednak kwestia ta jest o wiele bardziej złożona i mniej optymistyczna. Pielęgniarka na przykład za swoją troskę płaci bardzo wysoką cenę. Konieczność po-

⁴²³ J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1979, s. 117.

godzenia przez nią formalnego obowiązku i strukturalnych wymagań z indywidualnymi preferencjami, limitowanym czasem oraz ilością dysponowanej energii wiedzie ją nie tyle do wypalenia emocjonalnego, ile nierzadko do rozpadu egzystencjalnej integralności.

Wewnętrzne anomalie troski Verena Tschudin nazywa *negatywnym cieniem* w archetypie pielęgniarzki⁴²⁴. Jej zdaniem kładzie się on na komponent somatyczny, w którym wywołuje rozmaite dysfunkcje organizmu, dolegliwości i choroby. Ów cień pada także na sferę emocjonalną i budzi w niej destrukcyjne uczucie gniewu, winy, wstydu. Wznica w tym obszarze też poczucie bezradności, beznadziei oraz upokorzenia. Jego zasięg obejmuje ponadto obszar życia społecznego. Jego reperkusje widać tu na przykład w zubożeniu międzyludzkich relacji, zamarcu kompetencji społecznych, niewydolności organizowania zajęć i ich planowania.

Z perspektywy Tschudin ten cień przypomina bardziej zespół konsekwentnie rujnujących byt ludzki czynników niż periodyczne oddziaływanie na każdy z nich oddzielnie. Pielęgniarka, którą własna troska wtrąci w stan dezintegracji, nie zawsze znajduje w sobie dość siły do wyjścia z opresji. Wsparcia dla siebie powinna szukać u innych ludzi i budować je wraz z nimi. W eliminowaniu spustoszenia wywołanego paradoksami troski ważna jest jej współpraca z superwizorem oraz regularne konsultacje z nim. Długotrwała kooperacja na tej płaszczyźnie wprawdzie nie sprawi, że sprzeczności troski zostaną uchylone, a słabość zastąpi siła, ale może pomóc w łatwiejszym znalezieniu sposobów radzenia sobie z nimi.

Dla mocniejszego wyartykułowania kontrastu między specyfiką sprzeczności w kobiecej trosce Demeter a jej antynomiami w męskiej odmianie Noddings podaje przykład biblijnego Abrahama, który ze względu na posłuszeństwo Bogu zmierza do unicestwienia podmiotu własnej troski oraz całkowitego rozstania się z nim. Wewnętrzne antagonizmy Abrahama, oczywiście w wersji wykreowanej przez Kierkegaarda, Noddings widzi w punkcie przecięcia się uniwersalnych norm

⁴²⁴ V. Tschudin, *The Emotional Cost of Caring*, [w:] *Caring: The Compassion and Wisdom of Nursing*, red. G. Brykczyńska, London 1996, s. 156–157.

etycznych z indywidualną odpowiedzialnością i posłuszeństwem człowieka wobec Boga.

Paradoks Abrahama można scharakteryzować schematem myślenia opartym na sylogizmie logicznym. Według prawideł tego rozumowania rzecz wygląda następująco. Abraham jest członkiem pewnej społeczności, z którą się identyfikuje. Społeczność ta kieruje się określonymi regułami prawa oraz moralnymi normami, które uznaje za absolutne i powszechnie obowiązujące. Najważniejszą w nich normą jest zakaz pozbawiania człowieka życia. Abraham, wiedząc Izaaka na miejsce ofiarowania, popada w konflikt z tą regułą⁴²⁵. W świetle reguł etyki, w której nadal jest prawomocna norma „nie zabijaj”, Abraham jest mordercą, jako że idąc zabić syna, już go w myślach uśmiercił⁴²⁶.

Z drugiej natomiast strony Abraham jest głęboko wierzącym człowiekiem. Słucha głosu Boga i wypełnia Jego wolę. Jeśli Abraham postąpił zgodnie z normami etyki obowiązującej w społeczności, w której egzystuje, okaże tym samym nieposłuszeństwo Bogu. Abraham musi zatem złamać reguły etyki, aby wykonać nakaz Najwyższego. Abraham jest w sytuacji wyboru między dwiema opcjami: albo–albo. *Tertium non datur*. Jak pisał Kierkegaard:

W opowieści o Abrahamie znajdujemy taki paradoks. Z punktu widzenia moralności jego stosunek do Izaaka da się wyrazić przez stwierdzenie, że ojciec powinien kochać syna. Ten stosunek moralny staje się czymś relatywnym w porównaniu z absolutnym stosunkiem do Boga⁴²⁷.

Kierkegaard tymczasem obmyślił jeszcze inne rozwiązanie paradoksu Abrahama. Jest nim celowe zawieszenie ważności norm etycznych⁴²⁸. Jeżeli owo zawieszenie jest możliwe i rzeczywiście następuje, to Abraham staje się ofiarodawcą i jego akt mieści się w kategoriach religijnych⁴²⁹. Ale jeśli wspomniane normy nadal obowiązują, Abraham stanie się mordercą.

⁴²⁵ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1982, s. 79.

⁴²⁶ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 83.

⁴²⁷ S. Kierkegaard, op. cit., s. 75.

⁴²⁸ K. Toeplitz, op. cit., s. 84.

⁴²⁹ Ibidem.

Noddings docenia wewnętrzne paradoksy Abrahama i rozumie brzemień indywidualnej odpowiedzialności w ludzkiej egzystencji oraz jej konfliktowość. Uważa jednak, że z punktu widzenia matki oraz kobiecej troski jest to czyste horrendum. Zdaniem Noddings tłumaczenie czynu Abrahama w kategoriach etycznych jest nie tylko nieusprawiedliwionym nadużyciem, lecz przede wszystkim pogwałceniem etyki troski. Filozofka zaznacza, że kobiety relację do dziecka opierają w pierwszej kolejności na odruchu wrodzonej troski, a nie na nakazach wtórnie ustanowionych przez etykę⁴³⁰. Kobiety troszczą się nie dlatego, że są wezwane do troski lub mają jej heteronomiczny nakaz, ale z powodu naturalnej troski. To właśnie naturalna troska, suponuje Noddings, czyni etykę w ogóle możliwą.

9.2. Różnica między troską naturalną a troską etyczną

Zasygnalizowane powyżej zagadnienie naturalnej troski oraz wzmianka o normach etycznych to odpowiedni moment do krótkiego naświetlenia w teorii Noddings idei troski etycznej. W tworzeniu jej zrębów myślicielka nawiązała do założeń filozofii moralnej Hume'a⁴³¹, a następnie dostosowała je do własnej koncepcji, którą rozwijała, jak się wydaje, w optyce bliskiej Rousseau. Noddings przyjmuje aksjomat, że uczucie naturalnej troski matki stanowi fundament etycznej troski i do jej zaistnienia jest warunkiem koniecznym. Wszak macierzyńska troska jest rzeczą oczywistą, której zazwyczaj nie rozpatruje się na płaszczyźnie etycznej⁴³², ponieważ ona wynika z więzów krwi i silnego przywiązania.

Troska etyczna tymczasem w odróżnieniu od troski naturalnej nie opiera się na związku bliskiego pokrewieństwa, lecz wypływa z pamięci, w której utrwały się ślady macierzyńskiej opieki. One wzbudzają u człowieka pozytywne wspomnienia i ożywiają określone stany emocjonalne. Pamięć nakłada na niego również zobowiązanie nie tyle do odtwarzania dawniej przeżytych emocji, ile przede wszystkim do powtarzania określonej reakcji skierowanej ku innej osobie. Owa reakcja powinna stale

⁴³⁰ N. Noddings, op. cit., s. 43.

⁴³¹ Ibidem, s. 79.

⁴³² Ibidem.

się pogłębiać i zacieśniać. Reakcja ta ma być staraniem skupionym na kreacji konkretnej relacji człowieka troszczącego się z osobą, którą on się opiekuje. W tej perspektywie troska etyczna nie przypomina spekulatywnej teorii, lecz jawi się jako dynamiczna cnota⁴³³, kultywowana przez rzeczywiste i natychmiastowe spełnianie imperatywu powinności. Noddings konsekwentnie zwraca uwagę na stronę czynną tej cnoty oraz stale podkreśla, że jej cechą konstytutywną jest konieczność, a nawet swoisty „przymus” podjęcia działania. Liczy się w niej akt i jego skutek, a nie pragnienie, zamiar lub chęć zrobienia czegoś⁴³⁴.

Ale troskę etyczną Noddings nie pojmuje w kategoriach doskonałości samej w sobie ani nie sprowadza jej do prawa moralnego bądź użyteczności. Cnota według niej to raczej konkretny związek osoby troszczącej się z podmiotem swej troski przypominający spotkanie, w którym dochodzi do wzajemnej wymiany i obopólnego obdarowywania się. Ostatecznie Noddings tłumaczy cnotę jako dwustronną relację. Oczywiście cnota nie rodzi się spontanicznie *ad hoc*, jako że scenariusz jej powstania pisze dla niej osoba troszcząca się i ona w dużej mierze sprawuje kontrolę nad jej realizacją.

Z pozycji odbiorcy troska jest odczuwana bez analizy i strategii. O stopniu jej jakości decyduje udział także osoby otaczanej opieką, która nie powinna być pasywna wobec niej lub ją ignorować⁴³⁵. Wprost przeciwnie: ma wykazać się sztuką odbioru troski, wrażliwością na nią, znajdować się blisko człowieka okazującego tę troskę i być dla niego faktycznie obecna. Ma ona odwzajemniać mu emocjonalne ciepło, podtrzymywać relację i sprawiać, aby ta relacja była odczuwana przez niego komfortowo⁴³⁶.

9.3. Ideał troski etycznej

Aby nie rozmyć konturów troski etycznej w arbitralnym działaniu, niezbędne jest, zdaniem Noddings, wybranie przez troszczącego się włas-

⁴³³ Ibidem.

⁴³⁴ Ibidem, s. 80–83.

⁴³⁵ Ibidem, s. 61.

⁴³⁶ Ibidem, s. 62–66.

nego ideału etycznego. Jak sugeruje autorka, od jego określenia zależnione jest indywidualne przeświadczenie o zdolności do trwałego troszczenia się o kogoś. Ideałem może być wyznaczony przez człowieka wewnętrzny wzorzec moralny, z którym on będzie się utożsamiać i pragnąć ucieleśniać go w konkretnym działaniu. Nie jest to jednakże wzór abstrakcyjny wynikający z wyidealizowanego obrazu samego siebie oraz ambicji nadmiernego perfekcjonizmu, lecz z uczucia wrodzonej sympatii do ludzi oraz chęci skierowanej ku zachowaniu stanu troszczenia się o innych⁴³⁷.

Według Noddings preferowany wzór ma walor motywacyjny i pomaga troszczącemu się w doborze optymalnej postawy w sytuacjach konfliktowych lub nagłych okolicznościach niemających wcześniej precedensów⁴³⁸. Z tego powodu osoba troszcząca się powinna bacznie „przyglądać” się swojemu „ja” i nieustannie analizować zachowania wobec podmiotów własnej troski. W swoim namyśle ma uwzględnić nie tylko potrzeby, wartości i prawa każdej ze stron, ale także zasoby własnej energii, „kapitał” intelektualny, zdolności praktyczne oraz swoje ograniczenia⁴³⁹.

Krótką charakterystyką wewnętrznego ideału etycznej troski pokazuje jego liczne uwarunkowania, które zdają się odpowiadać, że nie jest on tworem całkowicie samodzielnego podmiotu. Wszak troszczący się uwzględnia punkt widzenia innych osób oraz realnie bierze pod uwagę ich położenie. Jest on przy tym zaangażowany w cudze sprawy, które znacząco mogą ograniczać jego bezstronność. U Noddings zastanawia również kwestia wiarygodności założenia, według którego uczucie sympatii i życzliwości do innych ludzi doświadczone w okresie dzieciństwa przesądza o doborze postaci ideału.

Niestety, doświadczenia z dzieciństwa nie zawsze dają stuprocentową gwarancję i pomimo doznania pozytywnych uczuć może zostać wybrany wzorzec rywalizacji, gniewu czy zawiści. Nie jest też oczywiste, czy ktoś, kto miał nadopiekuńczą lub apodyktyczną matkę, na ideał obierze właśnie troskę i wyłącznie jej się poświęci. Wydaje się, że wbrew

⁴³⁷ Ibidem, s. 104.

⁴³⁸ Ibidem, s. 105.

⁴³⁹ Ibidem, s. 49–50.

Noddings to nie troska jest zapamiętywana jako dobra, lecz przede wszystkim pamiętana jest dobra troska.

W kreacji ideału pewne obawy wzbudza zmarginalizowanie komponentu racjonalnego, ponieważ w tym twórczym procesie głos rozstrzygający mają uczucia. Na uznanie w teorii Noddings zasługuje niewątpliwie szacunek wobec macierzyństwa jako egzemplifikacji troski, trudniej natomiast uznać jego figurę za wystarczające uzasadnienie. Wszak macierzyństwo w każdym przypadku inaczej się wyraża. Może też sprowadzać się tylko do aspektu genetycznego lub biologicznego i niekoniecznie obejmować wymiar społeczny. Przecież nie wszystkie matki pragną troszczyć się o swoje lub cudze dzieci. Zdarzają się wśród nich i takie jak na przykład mityczna Medea. Tymczasem Noddings traktuje zjawisko macierzyństwa w sposób jednorodny oraz nieodmiennie pozytywny.

Nie przekonuje ponadto jednostronnie przejęskrawiony wizerunek troski uwarunkowany płcią. Owszem, przykład Abrahama jest trafnie dobranym kontrastem kobiecej troski, ale na przykład przypowieść o synu marnotrawnym z Ewangelii św. Łukasza ściśle koreluje z ideą naturalnej troski⁴⁴⁰. O tej paraboli Noddings jednak nie wspomina, a mogłaby ona nieco złagodzić ostrość zaproponowanej polaryzacji. Mimo to filozofce nie można całkowicie odmówić pewnej dozy sceptycyzmu. Wszak dzieło *Caring: A Feminine Approach...* otwiera dedykacją: „Dla mojego męża, Jima, który nigdy nie przestał się troszczyć”.

Myśl feministyczna szczyti się propagowaniem takiego typu troski, który według jej piewców ma szansę zachować cywilizację oraz zapobiec procesowi atrofii wszystkiego, co żyje. Zdaniem Jean Watson idea troski proveniencji feministycznej zaszczerpiona na gruncie pielęgniarstwa jest antidotum na bezduszość i biurokrację systemu opieki zdrowotnej⁴⁴¹. Obecnie panujący w nim chaos to skutek patriarchalnego modelu zarządzania. Najwyższa zatem pora, aby jego miejsce zajęła strategia ufundowana na idei troski w wersji feministycznej.

⁴⁴⁰ Łk 15, 11–32.

⁴⁴¹ J. Watson, *Preface*, [w:] *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives*, red. R.M. Neil, R.W. Watts, New York 1991, s. X.

W przekonaniu zaś Delores A. Gaut podniesienie troski do rangi wartości zawodowej i nadanie jej statusu wartości moralnej jest ważne nie tylko dla przyszłości pielęgniarstwa, ale również z punktu widzenia koncepcji zdrowia, choroby, polityki obywatelskiej, równości społecznej. Aksjologiczny wymiar troski nakłada na pielęgniarkę wiele zobowiązań do odpowiedzialności. Gaut sugeruje, że owe zobowiązania są takie same jak te, o których mówi feminizm. W opinii Gaut feminizm może zatem sporo wnieść do rozumienia sensu troski w pielęgniarstwie⁴⁴².

Z dociekań Kathleen I. MacPherson badającej wpływ umiarkowanego feminizmu na pielęgniarstwo wynika, że w tym nurcie skupiają się jak w soczewce najważniejsze aspekty idei troski płodne dla pielęgniarstwa⁴⁴³. W tej odmianie feminizmu mówi się między innymi o typie motywacji do działania oraz sposobie traktowania kobiet w medycynie. MacPherson uważa, że dzięki przemyśleniom feministek pielęgniarki stają się bardziej świadome „ślepoty własnego położenia”, którego nieestety nie uwzględnia się w procesie ich edukacji⁴⁴⁴.

Zdaniem radykalnych feministek na świecie wciąż jeszcze dominuje patriarchalny model medycyny, który przypomina tradycyjną rodzinę. W tym schemacie „lekarz-ojciec” posiada wiedzę i umiejętności techniczne, a „pielęgniarka-matka” jest obciążona powinnością troski o „pacjenta-dziecko”. Według feministek pielęgniarka w tym układzie powinna mieć więcej praw do diagnozowania pacjenta, wglądu w wyniki jego badań, współdecydowania o procesie leczenia oraz posiadać upoważnienie do przepisywania mu lekarstw⁴⁴⁵. Słowem, feministki żądają dla pielęgniarek przyznania im takich samych prerogatyw i zagwarantowania im analogicznego zaplecza do troski, jakie mają zapewnione lekarze do leczenia.

W rzeczy samej, pielęgniarki są inteligentne nie mniej niż lekarze, a niekiedy nawet od nich lotniejsze. Problem jednak polega na czymś in-

⁴⁴² D.A. Gaut, *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives – Introductory Remarks*, [w:] *Caring and Nursing...*, s. 6.

⁴⁴³ K.I. MacPherson, *Looking at Caring and Nursing Through a Feminist Lens*, [w:] *Caring and Nursing...*, s. 29.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ Ibidem, s. 31–32.

nym. Pielęgniarki, jak słusznie zauważył Ryszard Fenigsen, „nie dorównują lekarzom w umiejętności interpretowania stwierdzonych objawów i pokierowania dalszym tokiem badania, ponieważ ich wiedza medyczna jest mniej obszerna i mniej szczegółowa. Trzeba również wziąć pod uwagę, że sprawność, jaką osiągnęli lekarze w połowie dwudziestego wieku, była wynikiem trwających przez sto pięćdziesiąt lat cierpliwych konfrontacji badania przedmiotowego z danymi badań pośmiertnych i operacji chirurgicznych. A szkolenie młodych lekarzy w sztuce badania przedmiotowego aż do połowy dwudziestego wieku powierzano klinicystom, którzy tę sztukę dobrze opanowali i żywo się nią interesowali. Nie było podobnej tradycji w szkoleniu pielęgniarek”⁴⁴⁶.

Oczywiście, to nie jest wystarczający powód do rezygnacji z chęci zmodyfikowania programu kształcenia pielęgniarek, tak aby miały one sposobność do nauczenia się pełniejszego i rzetelniejszego badania pacjentów. Spełnienie tego dezyderatu mogłoby przynieść korzyść pielęgniarstwu i odmienić dotychczasowy obraz pielęgniarki. Na obecnym jednakże etapie rozwoju pielęgniarstwa musi on zostać na jakiś czas odroczony. Niezależnie wszak od momentu jego realizacji zasługą feminizmu jest wprowadzenie go do języka politycznego dyskursu oraz zwrócenie uwagi na ważny problem.

MacPherson sądzi, że bez urzeczywistnienia postulatów radykalnych feministek umysł pielęgniarek może zostać uwiedziony przez schemat myślenia, który sugeruje, jakoby zmiana relacji lekarz–pielęgniarka stawiała się coraz bardziej wyrównana głównie dzięki postawie lekarzy, a nie staraniom samych pielęgniarek upominających się o docenienie swojej roli⁴⁴⁷.

W ramach dygresji warto nadmienić, że feminizm nie tylko współcześnie oddziałuje na pielęgniarstwo, lecz oddał mu sporą przysługę także w przeszłości. Na przykład przyczynił się do przeobrażenia społecznej percepcji pielęgniarstwa oraz zmiany oceny pracy pielęgniarek uzależnionej pierwotnie od ich socjokulturowego statusu. W wielu publikacjach poświęconych zagadnieniu pracy w kulturze zachodnioeuropej-

⁴⁴⁶ R. Fenigsen, *Pielęgniarki na manowcach*, [w:] idem, *Przysięga Hipokratesa. Rozważania o etyce i eutanazji*, Warszawa 2010, s. 186.

⁴⁴⁷ K.I. MacPherson, *Looking at Caring and Nursing...*, s. 33.

skiej z drugiej połowy XIX stulecia oraz pierwszych dekad XX wieku o pielęgniarstwie pisze się jako o zajęciu typowym dla „kobiecego getta”⁴⁴⁸ i określa terminem *labour*. Etymologia angielskiego pojęcia *labour* wywodzi się z łacińskiego słowa *labor* i oznacza ciężką robotę, harówkę, znój, trud, niedolę, mozół, udręczenie, cierpienie oraz siłę roboczą⁴⁴⁹.

Ten rodzaj zajęcia właściwy kobietom, które trudniły się usługiwaniem chorym, ich pielęgnacją oraz pomocą lekarzowi, nie cieszył się szczególnym uznaniem wyższych klas. Pielęgniarstwo *de facto* znajdowało się wtedy na obrzeżach, z dala od centrum spraw społecznie akceptowalnych i kulturowo normalnych⁴⁵⁰. Było ono zatem marginalizowane w podwójnym sensie: z jednej strony ze względu na swój charakter pracy, wprawdzie społecznie pożytecznej, lecz jednak usługowo-fizycznej, z drugiej natomiast z powodu tego, że wykonywały ją w większości kobiety o niskich kwalifikacjach i rzadko kiedy wykształcone⁴⁵¹. Pielęgniarstwa nie ujmowano w kategoriach profesji, która wymagała długotrwałego przygotowania oraz konieczności odbycia solidnych studiów.

Co więcej, nawet strój wyjściowy pielęgniarki przypominał ubranie służącej z tamtego okresu i był nieomal wierną jego kopią. Na ubiór pielęgniarki składała się długa rozpinana z tyłu sukienka wykonana z szarego lub popielatego płótna ze skórzanym paskiem na biodrach, czepek oraz skromna pelerynka z grubej bawełny zarzucana na ramiona.

Myśl feministyczna spowodowała przeorientowanie zbiorowej percepcji pielęgniarstwa i wywalczyła dla niego liczące się w kulturze oraz życiu społecznym miejsce. Dzięki niej pielęgniarstwo opuściło peryferia rzeczy aprobowanych społecznie oraz usytuowało się w samym środku medycyny. Z czasem stało się nie tylko ważną kobiecą profesją, lecz również zyskało rangę dyscypliny naukowej⁴⁵². Niektórzy autorzy dowodzą nawet, że koncept nowoczesnego pielęgniarstwa zrodził się w łonie myśli feministycznej⁴⁵³.

⁴⁴⁸ K.L. Miller, *A Study of Nursing's Feminist Ideology*, [w:] *Caring and Nursing...*, s. 47.

⁴⁴⁹ Słownik łacińsko-polski, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1965, s. 284.

⁴⁵⁰ K.L. Miller, *A Study of Nursing's Feminist Ideology*, s. 49.

⁴⁵¹ Ibidem.

⁴⁵² Ibidem, s. 48.

⁴⁵³ P.S. Yaros, *The Feminist Movement and the Science and Profession of Nursing: Analogies and Paradoxes*, [w:] *Caring and Nursing...*, s. 79.

Feministyczny substrat wyraźnie widać w reformatorskiej działalności Florence Nightingale, która choć sama nie należała do feministek, to jednak podzielała sporo ich pomysłów i usiłowała wcielić je w życie. Niewątpliwie obecność wątków feministycznych w aktywności intelektualnej i społecznej Nightingale zasługuje na szersze omówienie w osobnej monografii. Wystarczy zatem wskazać tu jedną kwestię istotną dla uwyrażnienia feministycznych intuicji u Nightingale. Z niniejszymi refleksjami najbliższej koreluje pogląd Marylouise Welch, według którego „feminizm” Nightingale stanowi w prostej linii przedłużenie archetypu matki. Z tym że w ujęciu Nightingale akcent pada nie tyle na tradycyjne znaczenie pierwowzoru macierzyństwa, ile raczej na jego sens nadany mu w czasach panowania królowej Wiktorii. Jak wiadomo, propaganda brytyjskiego imperium wykoncypowała dla niej miano Najwyższej Matki. W świetle ideologii Najwyższej Matki królowa kochała wszystkich swoich poddanych niezależnie od koloru skóry, rasy czy wyznania, troszczyła się o nich i dzieliła z nimi ich cierpienia⁴⁵⁴. Najwyższa Matka dbała ponadto o wszechstronny rozwój poddanych oraz ich dobrobyt. Można przypuszczać, że w epoce wiktoriańskiej troska przestała być sprawą wyłącznie instynktu macierzyńskiego, ale urosła do rangi zasady życia społecznego i powinności obywatelskiej.

Analogicznie pielęgniarstwo miało stać się mikroświatem rządonym regułą macierzyńskiej troski. Nie ma więc lepszego terminu na określenie pielęgniarstwa konstytuowanego przez Nightingale, powiada Welch, jak właśnie metafora macierzyństwa⁴⁵⁵.

10. Idea troski w perspektywie transkulturowej

Wśród myślicieli zajętych tropieniem sensu idei troski duże poruszenie wywołała niegdyś Madeleine Leininger, która w swoim manifestie *Care: The Essence of Nursing and Health* odwołała się do *argumentum*

⁴⁵⁴ M. Welch, *The Context of Feminism and Nursing in 19th-Century Victorian England*, [w:] *Caring and Nursing...*, s. 73.

⁴⁵⁵ Ibidem.

e consensu gentium i skonstatowała, że w dziejach człowieka, niezależnie od miejsca jego przebywania, troska zawsze odgrywała istotną rolę. Tak też jest obecnie i nic nie zapowiada, aby w przyszłości cokolwiek w tej materii mogło się zmienić. Stwierdzenie Leininger zakrawa na czysty truizm. Przestanie ono jednak epatować oczywistością, gdy spojrzy się nań z perspektywy intelektualnego zaplecza tej badaczki oraz sposobu jego wypracowania.

Otóż Leininger nie tworzyła swojej koncepcji za biurkiem, w wygodnym fotelu zacisznej biblioteki, lecz wznosiła ją na podstawie osobistych kontaktów, naocznej obserwacji i własnych doświadczeń nabytych w pracy z ludźmi z różnych kręgów kulturowych. Można rzec, że swą wiedzę czerpała u źródła: bezpośrednio i naocznie. Codzienna praktyka konfrontowała wcześniejsze wyobrażenia Leininger o idei troski oraz stała się ważnym kryterium prawdziwości formowanych później przez nią tez.

Nie należy jednakże sądzić, że według Leininger zdobyte dotychczas w praktyce doświadczenie daje miarodajne odpowiedzi na wszystkie problemy związane z troską. Zawsze pozostaje szereg niewyjaśnionych do końca kwestii, które w przyszłości może naświetlić tylko praktyka. Konieczne jest zatem utrzymanie stałego kontaktu z różnorodnością świata i ciągłe aktualizowanie zasobów posiadanej wiedzy. Bezpośrednie doświadczenie chroni „czystość” poznania i nie dopuszcza do zagnieżdżenia się w nim statycznych konstrukcji oraz martwych schematów, które siłą przyzwyczajenia, mocą autorytetu lub bezwładu może oddalać je od rzeczywistości.

Empiria podpowiadała Leininger nieodzowność przewartościowania sposobu myślenia o pielęgniarstwie oraz rewizji wymowy jego nadrzędnej idei. W rezultacie swoich przemyśleń badaczka postulowała podniesienie pielęgniarstwa do rangi „humanitarnej sztuki”⁴⁵⁶, która jest czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym na tle innych profesji. W założeniu Leininger pielęgniarstwo ma być kojarzone wyłącznie z troską i okazywaniem troskliwości. Troska z kolei to herb rodowy

⁴⁵⁶ M.M. Leininger, *Philosophic, Therapeutic and General Conceptualizations of Care*, [w:] eadem, *Care: The Essence of Nursing and Health*, Detroit 1988, s. 4.

pielęgniarstwa lub, mówiąc językiem Thomasa S. Kuhna, jego paradygmat⁴⁵⁷, bez którego nie miałoby ono własnej tożsamości⁴⁵⁸.

Pielęgniarstwo jako humanitarna sztuka ma na celu, zdaniem tej myślicielki, nie tylko opiekowanie się człowiekiem, jego rodziną czy społecznością, ale też promowanie prozdrowotnych zachowań, odkrywanie źródeł zagrożeń dla zdrowia człowieka, edukowanie ludzi oraz uwalnianie ich od cierpienia.

Pojęcie troski w teorii Leininger oznacza wspieranie człowieka, ułatwianie mu realizacji potrzeb oraz czynienie ludzkiego życia znośniejszym. To znaczenie jest bardzo ogólne i można je uznać za pierwszy człon definicji. Na drugi człon składają się odrębności etniczne oraz uwarunkowania lokalne. Pełna formuła troski mówi zatem, że troska jest zróżnicowana pod względem kulturowym i zazwyczaj wyraża się w rozmaitej formie⁴⁵⁹. Troska *ex definitione* uwzględnia między innymi wypracowane i przekazywane przez rozmaite kultury wzorce zachowań zdrowotnych, styl życia, symbolikę choroby oraz język opisujący różnorodność ludzkich doświadczeń⁴⁶⁰.

Zbiór tych elementów Leininger zamyka w neologizmie *emic*. Słowo to komunikuje o tym, co w poszczególnych kulturach jest immanentnie niepowtarzalne i charakterystyczne dla troski oraz zdrowia. Z kolei neologizm *etic* wyraża to, co znajduje się niejako na zewnątrz danej kultury oraz leży poza jej granicami i ma postać bardziej uniwersalną. *Etic* wiąże się zatem z wiedzą profesjonalną. W przekonaniu Leininger troska proveniencji transkulturowej może czasem obejść się bez leczenia, ale leczenie bez zagwarantowania całkowicie profesjonalnej troski już nie⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 2009, s. 53.

⁴⁵⁸ J.B. George, Madeleine M. Leininger, [w:] *Nursing Theories*, red. J.B. George, London 1995, s. 374.

⁴⁵⁹ M.M. Leininger, *Culture Care Diversity and Universality: A Theory of Nursing*, New York 1991, s. 46.

⁴⁶⁰ J.B. George, op. cit., s. 376.

⁴⁶¹ M.M. Leininger, *Culture Care Diversity and Universality Theory and Evolution of the Ethnonursing Method*, [w:] eadem, *Culture Care Diversity and Universality: A World Nursing Theory*, London 2006, s. 18.

Zgodnie z duchem swej koncepcji Leininger unika stosowania pojęcia „osoba”, ponieważ jak słusznie pisała, termin ów zrodził się na obszarze myśli zachodnioeuropejskiej i głównie na nim występuje. Poza tym kręgiem jest to kategoria niezrozumiała oraz problematyczna. Bardzo często kojarzy się ona ludziom z innych kultur jako nienaruszalne tabu, względnie konotuje treści związane z egocentryzmem, które są niezgodne z ich filozofią. Według Leininger posługiwanie się terminem „osoba” tam, gdzie wpływ Zachodu jest nikły, wiedzie do kulturowych uprzedzeń, etyczno-moralnych konfliktów oraz protestu wobec włączania do lokalnego języka obcych pojęć⁴⁶². Autorka wołała określać człowieka jako istotę kulturową mocno zakorzenioną w swoim tezaurusie. Gwoli jasności należy wspomnieć, że w teorii Leininger nie tylko człowiek został nazwany istotą kulturową, lecz także rodzina, szczep, grupa etniczna oraz instytucje.

Z powyższego można wnosić, że dla Leininger nie istnieje jedna prawdziwa oraz uniwersalna wykładnia troski, którą wystarczy odkryć oraz przyjąć, a wszystkie dylematy z nią związane od razu znikną. Badaczce bliskie jest stanowisko właściwe relatywizmowi, w myśl którego istnieje więcej niż jeden miarodajny sens troski i nie ma niezawisłych, obiektywnych racji, uzasadniających wybór jednej z nich oraz uprawniających odrzucenie pozostałych.

Relatywny wydźwięk formuły troski zaproponowanej przez Leininger utwierdza wiedza z obszaru antropologii kulturowej. Mówi ona między innymi, że ludzie wywodzący się z różnych kręgów kulturowych mają „różne konstrukty dotyczące ich własnego ja, innych ludzi i zależności między tymi dwoma obszarami. Konstrukty te mogą wpływać na naturę indywidualnych doświadczeń, ich aspekty poznawcze, emocjonalne i motywacyjne, a często mogą je wręcz determinować”⁴⁶³.

W rozumieniu troski i sposobie jej okazywania niepoślednią rolę odgrywa również różnorodność struktur psychofizycznych człowieka oraz typ wrażliwości poszczegółnej jednostki. Pisał o tym już Arystote-

⁴⁶² Ibidem, s. 9.

⁴⁶³ H.R. Marcus, S. Kitayama, *Kultura i ja: implikacje dla procesów poznawczych, emocji i motywacji*, „Nowiny Psychologiczne” 1993, nr 3, s. 5.

les, a niedawno myśl tego ateńskiego mędrca rozwinął Władysław Stróżewski. Jak pisał krakowski filozof:

W konkretnym człowieku wartości te jednak indywidualizują się: każdy jest dobry, szlachetny, dzielny, mądry itd. Na swój własny sposób, który niekiedy może się różnić od innych ludzi, realizujących te same wartości. „Te same” znaczy tu jednak równocześnie: u każdego na jego własny sposób spełnione, przez co, gdy operujemy ich nazwami, musimy zawsze mieć na uwadze, że jeśli tylko odniesiemy je do określonych desygnatów, będą to nazwy analogiczne⁴⁶⁴.

Sprawom zasygnalizowanym przez Stróżewskiego sporo uwagi poświęca również filozofia interkulturowa. Ta nowa subdyscyplina wyrastająca ze starego pnia filozofii przedmiotem swojego zainteresowania czyni analizę sposobów myślenia zdeterminowanych kulturowo, krytykę zakorzenionych stereotypów postrzegania samego siebie i innych oraz otwartość na wspieranie człowieczeństwa ludzi z odmiennych kręgów kulturowych⁴⁶⁵.

Trzeba zatem wystrzegać się skłonności do aprobaty sformułowań na temat znaczenia troski, które powstało na gruncie jakiejś jednej tylko kultury dzięki staraniu myślicieli zdeterminowanych jej kodem, i traktować je jako wyczerpujące. Leininger sugeruje, aby wykładni idei troski poszukiwać w szerokiej wielokulturowej perspektywie oraz porównywać zarówno podobieństwa pojęć, jak i ich różnice. Te dociekania spowodują zmianę logiki działania praktycznego, naukowego oraz komunikacyjnego.

Tytułem kontynuacji zagadnienia wypada wspomnieć o jeszcze innej ważnej kwestii, którą wyartykułowała Leininger. Otóż zwróciła ona uwagę na źródła szoku kulturowego pacjenta. Szok kulturowy zazwyczaj przejawia się poczuciem nieadekwatnego sposobu bycia, zmieszania, irytacji, złości, beznadziei oraz chęci powrotu do rodzinnego środowiska lub miejsca bardziej bezpiecznego⁴⁶⁶. Nierzadko szok

⁴⁶⁴ W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. XXVI, z. 4, s. 23.

⁴⁶⁵ F.M. Wimmer, *Tezy, warunki i zagadnienia filozofii o orientacji interkulturowej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. XXVIII, z. 1, s. 177.

⁴⁶⁶ E.W. Taylor, *A Learning Model for Becoming Interculturally Competent*, „International Journal of Intercultural Relations” 1994, vol. 18, nr 3, s. 391.

kulturowy pacjenta bywa tak silny, że przez długi czas, a w niektórych przypadkach stale uniemożliwia mu przyswojenie obcej sobie rzeczywistości. Pacjent doznający szoku kulturowego będzie miał wówczas wrażenie egzystencjalnej zbędności oraz wyobcowania. Jego życie powoli zamieni się w bezcelowy koszmar. Doświadczana przez niego alienacja może stopniowo izolować taką osobę od źródeł wsparcia i utrudniać pielęgniarce proces zatroszczenia się o nią.

Nie bez powodu Linda E. Anderson utożsamiała szok kulturowy z kryzysem psychicznym i brakiem zasobów do powstrzymania naporu zła rodzącego się w miejscu przecięcia się odmiennych kultur oraz zahamowania tempa utwierdzania się pesymistycznej wizji świata⁴⁶⁷.

Transkulturowe podejście pielęgniarstwa do idei troski bez wątpienia przyczyni się do zmniejszenia niszczących skutków szoku kulturowego pacjenta, a być może nawet do niego nie dopuści. Co więcej, wzbogaci ono zakres semantyczny idei troski i prawdopodobnie skłoni luminarzy pielęgniarstwa do większej ostrożności w zaszczepianiu na gruncie jego teorii pojęć być może nawet przemyślanych, lecz semantycznie zawężonych.

Przed ograniczeniem pola semantycznego idei troski, nadmiernym pośpiechem oraz uleganiem fascynacji intelektualnymi modami wielokrotnie przestrzegała pielęgniarstwo Małgorzata Brykczyńska. W swojej publikacji *Humanizm w pielęgniarstwie* apelowała, aby pielęgniarki, zanim zaczną cytować różne filozofie, zastanowiły się wcześniej, o czym one rzeczywiście mówią i jakie konsekwencje z tego wynikają dla ich dziedziny⁴⁶⁸.

Leininger uważa, że pielęgniarka, która posiada wiedzę o powyższych niuansach, może troszczyć się o pacjenta w trojaki sposób. Pierwszy, Leininger nazywa *troską kulturowo-zachowującą*. Chodzi w niej o utrzymanie i wykorzystanie w procesie troszczenia się o pacjenta jego wartości etnicznych, z którymi on się utożsamia. Druga strategia nosi miano *troski kulturowo przystosowanej* i polega zarówno na akceptacji specyfiki uwarunkowań kulturowych pacjenta, jak i na negocjowaniu

⁴⁶⁷ L.E. Anderson, *A New Look at Old Construct: Cross-Cultural Adaptation*, „International Journal of Intercultural Relations” 1994, vol. 18, nr 3, s. 331.

⁴⁶⁸ M. Brykczyńska, *Humanizm w pielęgniarstwie*, Warszawa 1997, s. 32.

z nim uznania nowych form opieki odbiegających od jego dotychczasowych wyobrażeń. Trzeci rodzaj taktyki występuje pod szyldem *troski kulturowo przeemodelowanej*⁴⁶⁹. Jej specyfika przejawia się z kolei w zmianie lub modyfikacji wcześniejszych wzorców zachowań i poglądów na temat troski.

Dwie ostatnie metody wydają się pokłosiem teorii kontraktarianizmu Thomasa Hobbesa oraz Johna Locke'a uwspółcześnionej przez Davida Gauthiera, Richarda Nozicka i Johna Rawlsa. W klasycznym wydaniu kontraktarianizmu człowiek popadający w konflikt z innym aksjologicznym systemem odniesienia niż jego własny nie musi wszystkiego, co jest mu drogie, poświęcać na jego rzecz i rezygnować ze swoich wartości w imię korzyści wynikających ze wzajemnej kooperacji⁴⁷⁰. Owszem, pewne rzeczy można negocjować, ale są też takie, które pertraktacji raczej nie podlegają. Zalicza się do nich życie, wolność, zdrowie, własność, określone interesy i dobra. Niemniej jednak, jak głosi myśl kontraktarianizmu, możliwe jest znalezienie alternatywnych rozwiązań wiodących do ugody.

Racjonalnie przekonstruowana troska będzie zatem rezultatem negocjacji oraz wzajemnego porozumienia. Przeformułowanie pierwotnych schematów pojęciowych troski musi uwzględniać udział pacjenta oraz obopólną aprobatę sposobu rozwiązywania problemu, który będzie satysfakcjonujący dla wszystkich stron konfliktu. Nie trzeba tu specjalnie tłumaczyć, że proces przededefiniowywania systemu odniesienia wymaga od pielęgniarki nie tylko taktu, dużej kultury osobistej, lecz również wrażliwości moralnej i szacunku wobec tych obszarów pacjenta, które pragnie on zachować w nienaruszalnej postaci.

Swoją teorię troski Leininger usiłowała zobrazować za pomocą schematu nazwanego poetycko *modelem wschodzącego słońca*. Ma on unaocznić złożoność troski i uwidocznić jej elementy, które trzeba wziąć pod uwagę w dynamice troszczenia się. Każdy z tych czynników

⁴⁶⁹ M.M. Leininger, *Culture Care Diversity and Universality*..., s. 48.

⁴⁷⁰ R. Baker, *A Theory of International Bioethics: The Negotiable and the Non-Negotiable*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 1998, vol. 8, nr 3, s. 235.

jest istotny i zasługuje na odrębne omówienie, ale komentowanie ich tu wydaje się zbędne, gdyż zostały one zreferowane już gdzie indziej⁴⁷¹.

Naturalnie najważniejsze tezy Leininger mają charakter zapośredniczony, lecz ten szczegół wcale nie przekreśla oryginalności jej pomysłu ani nie podważa samodzielności i intelektualnej odwagi w tworzeniu awangardowego modelu troski. W świetle zmian zachodzących dzisiaj na świecie, związanych między innymi z migracją ludności, trudno nie docenić jej konceptu. Już teraz jest on nie tylko ważnym kanonem dla praktycznego wymiaru troski w pielęgniarstwie, lecz także bazą, z której robione są intelektualne wypady w stronę etyki medycznej nieodmiennie zainteresowanej ambicją tworzenia uniwersalnych oraz ponadczasowych pryncypiów możliwych do zaaprobowania przez wszystkie kultury⁴⁷². Można przypuszczać, że w niedalekiej przyszłości będzie on jeszcze bardziej przydatny filozofii pielęgniarstwa i stanie się dla niej punktem wyjścia do dalszych refleksji. Wówczas teoria Leininger zacznie święcić swój największy triumf.

⁴⁷¹ S. Poznańska, L. Płaszewska-Żywko, *Wybrane modele pielęgniarstwa. Podstawa praktyki pielęgniarstwa*, Kraków 2001, s. 164.

⁴⁷² D.W. Robertson, *Ethical Theory, Ethnography and Differences between Doctors and Nurses in Approaches to Patient Care*, „Journal of Medical Ethics” 1996, vol. 22, nr 5, s. 292–298.

Zakończenie

W ramach zakończenia snutych w książce refleksji należy powiedzieć o kilku ważnych sprawach. Przede wszystkim ukazanie filozoficznego zaplecza idei troski w pielęgniarstwie nie wyczerpuje wszystkich jej źródeł i można by uwzględnić kilku innych myślicieli oraz inne kierunki. Niewątpliwie sporo ciekawych treści odnalazłoby się w przemysleniach Maxa Schellera czy Dietricha von Hildebranda. Namysłu wymagałoby stanowisko Alasdaira MacIntyre'a. Na szersze rozwinięcie zasługuje problematyka troski w różnych odmianach feminizmu. Refleksji wymaga zagadnienie duchowości. Szczególną uwagę warto również poświęcić na pogłębienie wątku współczucia i empatii. Z całą pewnością zajmującą intelektualnie pracę byłyby dociekania nad ideą troski prowadzone w obszarze przecięcia się różnych kultur.

Wdzięcznym obiektem do dywagacji jest kategoria piękna, na którą, poza Jean Watson, mało kto w trwającej dyskusji zwraca uwagę. Piękno zdaje się wręcz znikać z horyzontu myśli. Z nierozdzielnej ongiś triady *ens, bonum et pulchrum* na widnokręgu pozostają tylko dwa elementy: byt i dobro.

To są wątki godne filozoficznej analizy, jednakże w książce nie chodzi o dokładny zestaw wszystkich możliwych ujęć, lecz wybranie spośród nich tylko pewnej grupy stanowisk, dzięki którym udałooby się przedstawić ideę troski w całej złożoności, niezrozumiałości, a nawet wewnętrzej sprzeczności.

W zestawieniu filozoficznych podstaw wykoncypowanych w różnych nurtach myślenia o odmiennej tradycji oraz innym czasie wyłania się przekonanie, iż ani w filozofii, ani na terenie pielęgniarstwa nie istnieje nic takiego, co dałoby się nazwać koherentną teorią troski. Żadna z tych dziedzin nie może też poszczycić się przekonującym i ostatecznym wyjaśnieniem sensu idei troski. Niekiedy w różniących się między sobą koncepcjach udaje się dostrzec parę wspólnych cech, na ogół jednak odrębne szkoły myślenia znamionuje niewspółmierność znaczenia terminów uży-

wanych do wytłumaczenia idei troski. Pomimo racjonalnych wywodów myślicieli biorących udział w debacie, nierzadko trudno jest przełożyć używane przez nich pojęcia na język zadowalający wszystkie strony. Taki stan rzeczy uniemożliwia wzajemną aprobatę podawanych racji.

Być może ambicja sformułowania ścisłej wykładni idei troski w ramach jednego schematu pojęciowego generalnie jest bezzasadna i przypomina jałowe poszukiwania zaginionej Atlantydy. Może słusniejszą rzeczą jest osvajanie się z dorobkiem wielu współczesnych myślicieli, analizowanie najnowszych trendów oraz badanie konceptów z wcześniejszych epok. W rezultacie takiego podejścia może się okazać, że pojęcie „troska” zawiera skumulowaną kreatywną mądrość, będącą owocem modyfikacji dokonanych przez wielu ludzi, „którzy starali się zakomunikować coś ważnego sobie i innym członkom kultury, w której żyli”⁴⁷³.

Jeśli ta teza jest prawdopodobna, wówczas zakres semantyczny idei troski będzie się wzbogacać i wciąż ewoluować, a praca myśli pozostanie żywa. Wcale nie jest wykluczone, że to, co najważniejsze, może zostać wypowiedziane dopiero w przyszłości. Nie trzeba zatem bać się otwartej postawy i pluralizmu poglądów ani niedookreślenia w nich znaczenia idei, ponieważ to właśnie chroni myśl przed zastygnięciem w dogmatyzmie oraz zapobiega jednostronności rozwiązań.

Warto jednakże pamiętać przy tym o trafnym spostrzeżeniu Zygmunta Baumana, który powiedział, że wraz „z upływem czasu uświadamiamy sobie coraz wyraźniej, iż niezależnie od wyobrażeń na temat wielkości naszych myśli, nie będą one nigdy dostatecznie wielkie, by objąć i zamknąć w sobie, choćby na moment, nieprzebrane bogactwo ludzkiego doświadczenia. Czy to, co wiemy, co pragniemy wiedzieć, czego, wiedzeni wewnętrznym nakazem, staramy się dowiedzieć (...) czy to wszystko można uładzić i uporządkować zgodnie z zasadami spójności, koherencji i całościowości. (...) Czyż nie jest tak, że gdy o najważniejszych sprawach ludzkiego życia powie się już wszystko, najważniejsze pozostaje niewypowiedziane?”⁴⁷⁴.

⁴⁷³ R. May, *Miłość i wola*, Poznań 1993, s. 240.

⁴⁷⁴ Z. Bauman, *Razem osobno*, Kraków 2003, s. 10.

Bibliografia

- Adamski F., *Edukacja wobec wyzwań aksjonormatywnego ładu społeczno-moralnego*, [w:] *Etos edukacji w XXI wieku*, red. I. Wojnar, Warszawa 2000.
- Allmark P., *Can There Be an Ethics of Care*, „Journal of Medical Ethics” 1995, nr 21.
- Anderson L.E., *A New Look at Old Construct: Cross-cultural Adaptation*, „International Journal of Intercultural Relations” 1994, vol. 18, nr 3.
- Arendt H., *O myśleniu*, Warszawa 1989.
- Augustyn św., *De doctrina christiana*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Augustyn św., *O cierpliwości*, III, 3, „Vox Patrum” 1999, t. 36–37.
- Augustyn św., *O naturze dobra*, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. IV.
- Augustyn św., *O Państwie Bożym*, Kęty 1998.
- Augustyn św., *O porządku*, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. I.
- Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, Pisma Ojców Kościoła t. XXV, Poznań 1962.
- Augustyn św., *O wierze chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- Augustyn św., *O wolnej woli*, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. III.
- Augustyn św., *Objaśnienia psalmów*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy t. XXXVII, Warszawa 1986.
- Augustyn św., *Soliloquia*, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. II.
- Augustyn św., *Wyznania*, Warszawa 1987.
- Augustyn św., *Wyznania*, Poznań 1929.
- Bacon F., *Novum organum*, Warszawa 1955.
- Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.
- Baker R., *A Theory of International Bioethics: The Negotiable and the Non-Negotiable*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 1998, vol. 8, nr 3.
- Barclay W., *List do Koryntian*, Warszawa 1979.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Razem osobno*, Kraków 2003.
- Bauman Z., *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Życie na przemięt*, Kraków 2005.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006.
- Bolzano B., *Paradoksy nieskończoności*, Warszawa 1996.
- Bradshaw A., *The Historical Tradition of Care*, [w:] *Caring: The Compassion and Wisdom of Nursing*, red. G. Brykczyńska, London 1996.
- Bradshaw A., *Yes! There Is an Ethics of Care: An Answer for Peter Allmark*, „Journal of Medical Ethics” 1996, nr 22.

- Brykczyńska G., *A Brief Overview of the Epistemology of Caring*, [w:] *Caring: The Compassion and Wisdom of Nursing*, red. G. Brykczyńska, London 1996.
- Brykczyńska M., *Humanizm w pielęgniarstwie*, Warszawa 1997.
- Buber M., *Ja ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, Warszawa 1993.
- Buber M., *Spojrzenie na człowieka*, „Życie i Myśl” 1980, nr 6.
- Buczyńska-Garewicz H., *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 1980, nr 7.
- Caputo J.D., *Heidegger's Original Ethics*, „The New Scholasticism. A Quarterly of Philosophy” 1971, t. XLV.
- Cioran E., *Na szczytach rozpaczy*, Kraków 1992.
- Cooper M.C., *Principle-Oriented Ethics and the Ethics of Care: A Creative Tension*, „Advances in Nursing Science” 1991, nr 14.
- Copleston F., *Historia filozofii*, Warszawa 2005, t. 5.
- Cronquist A., Theorell T., Burns T., Lützén K., *Caring about – Caring for: Moral Obligation and Work Responsibilities in Intensive Care Nursing*, „Nursing Ethics” 2004, nr 11(1).
- Curzer H.J., *Fry's Concept of Care in Nursing Ethics*, „Hypatia” 1993, vol. 8, nr 3.
- Cycon, O przyjaźni, [w:] idem, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Warszawa 2010.
- Cyprian św., *O pożytku cierpliwości*, Pisma Ojców Kościoła t. XIX, Poznań 1937.
- de Saint-Cheron M., *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, Warszawa 2008.
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.
- Dec I., *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986.
- Dembniński B., *Humanizm w filozofii M. Heideggera*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 11–12.
- Dembniński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- Derrida J., *Kres człowieka*, [w:] idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1993.
- Dingwall R.R., *The Social Organisation of Health Visitor Training*, Edinburgh 1977.
- Diogenes Laertios, *Poglądy i żywoty słynnych filozofów*, Warszawa 1988.
- Dobrowolska B., *Wprowadzenie do medycznej etyki troski*, Bydgoszcz 2010.
- Doktor J., *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i Myśl” 1980, nr 6.
- Driscoll G., *Heidegger's Ethical Monism*, „The New Scholasticism. A Quarterly of Philosophy” 1968, t. XLII, nr 4.
- Erikson E.H., *Identity and the Live Cycle*, [w:] *Psychological Issue*, red. G.S. Klein, New York 1958.
- Ewangelia cierpienia*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997.
- Feminist Perspective in Medical Ethics*, red. H.B. Holmes, L.M. Purdy, Bloomington, IN 1992.
- Fenigsen R., *Pielęgniarki na manowcach*, [w:] idem, *Przysięga Hipokratesa. Rozważania o etyce i eutanazji*, Warszawa 2010.

- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Filek J., *Heideggera ideał egzystencji a materialna etyka wartości*, „*Studia Filozoficzne*” 1989, nr 2.
- Frankl V., *Homo patiens*, Warszawa 1984.
- Fredriksson L., Eriksson E., *The Ethics of the Caring Conversation*, „*Nursing Ethics*” 2003, nr 10.
- Fritzhand M., *Człowiek, humanizm, moralność. Ze studiów nad Marksem*, Warszawa 1961.
- Fritzhand M., *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa 1961.
- Fritzhand M., *W kręgu etyki marksistowskiej*, Kraków 1966.
- Fromm E., *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa–Wrocław 1994.
- Fry S.T., *Etyka w pracy pielęgniarstwa*, Warszawa 1997.
- Fry S.T., *The Role of Caring in the Theory of Nursing Ethics*, [w:] *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, red. H.B. Holmes, L.M. Purdy, Bloomington, IN 1992.
- Fry S.T., Johnstone M.J., *Ethics in Nursing Practice: A Guide to Ethical Decision Making*, Oxford 2002.
- Fukuyama F., *Kres człowieka*, Kraków 2004.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, Poznań 1996.
- Gaut D.A., *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives – Introductory Remarks*, [w:] *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives*, red. R.M. Neil, R.W. Watts, New York 1991.
- George J.B., Madeleine M. Leininger, [w:] *Nursing Theories*, red. J.B. George, London 1995.
- Gilligan C., *In a Different Voice: Psychological Theory of Women's Development*, Cambridge 1993.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953.
- Godin Ch., *Koniec ludzkości*, Kraków 2004.
- Graham E., *Different Forms of Feminist Ethics*, „*Acta Universalitatis Upsaliensis*” 2003, nr 29.
- Grimshaw J., *Czy istnieje etyka kobieca*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Czas światoobrazu*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka? – Posłowie*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977,
- Horgan J., *Koniec nauki*, Warszawa 1999.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005.
- Interpretive Phenomenology: Embodiment, Caring, and Ethics in Health and Illness*, red. P. Banner, London 1994.
- Jachimowicz L., *Seneka*, Warszawa 2004.

- Jaeger W., *Paideia*, Warszawa 2001.
- Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986.
- Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, Watykan 1984.
- Jania H., *V Krajowy Zjazd*, „Pielęgniarka i Położna” 1973, nr 4.
- Jaras T., *Etyka i deontologia w zawodzie pielęgniarki*, „Pielęgniarka i Położna” 1984, nr 1.
- Johnson M.E., *Heidegger and Meaning: Implications for Phenomenological Research*, „Nursing Philosophy” 2000, vol. 1, nr 2.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996.
- Kamińska A., *Spory wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, Katowice 2008, www.seb.org.pl/Content/12050 (dostęp: 3.09.2013).
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1982.
- Kořakowski L., *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967.
- Kowalczyk J., *Jubileuszowy Zjazd*, „Pielęgniarka i Położna” 1973, nr 3.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- Krzyżanowska-Łagowska U., *Wartości duchowe w etosie pielęgniarstwa*, Kraków 2005.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 2009.
- Lachman V.D., *Applying the Ethics of Care to Your Nursing Practice*, „Ethics, Law and Policy” 2002, vol. 21, nr 2.
- Lanara V., *Philosophy of Nursing and Current Nursing Problems*, „International Nursing Review” 1976, nr 23.
- Läpple A., *Uzdrowiająca moc wiary*, Warszawa 2001.
- Leininger M.M., *Culture Care Diversity and Universality: A Theory of Nursing*, New York 1991.
- Leininger M.M., *Culture Care Diversity and Universality Theory and Evolution of the Ethnonursing Method*, [w:] eadem, *Culture Care Diversity and Universality: A World Nursing Theory*, London 2006.
- Leininger M.M., *Philosophic, Therapeutic and General Conceptualizations of Care*, [w:] eadem, *Care: The Essence of Nursing and Health*, Detroit 1988.
- Leininger M.M., *Preface*, [w:] eadem, *Care: The Essence of Nursing and Health*, Detroit 1988.
- Levinas E., *Czas i to, co inne*, Warszawa 1999.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, Warszawa 2000.
- MacPherson K.I., *Looking at Caring and Nursing Through a Feminist Lens*, [w:] *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives*, red. R.M. Neil, R.W. Watts, New York 1991.
- Mała encyklopedia kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1983.
- Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1998.

- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Homo viator*, Warszawa 1984.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965.
- Marcus H.R., Kitayama S., *Kultura i ja: implikacje dla procesów poznawczych, emocji i motywacji*, „Nowiny Psychologiczne” 1993, nr 3.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, Warszawa 1984.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1981.
- Maslow A., *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986.
- May R., *Miłość i wola*, Poznań 1993.
- Mayeroff M., *On Caring*, New York 1971.
- Melia K., *Health Care Ethics*, New Delhi 2004.
- Michalik M., *Etyka marksizmu i moralność socjalistyczna*, [w:] *Etyka*, red. H. Jankowski, Warszawa 1980.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Michalski K., *Słownik terminologiczny*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, Warszawa 1959.
- Miller A., *Zniewolone dzieciństwo. Ukryte źródła tyranii*, Poznań 1999.
- Miller K.L., *A Study of Nursing's Feminist Ideology*, [w:] *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives*, red. R.M. Neil, R.W. Watts, New York 1991.
- Mistrz Eckhart, *Kazania i Traktaty*, Warszawa 1988.
- Mizera J., *Przedmowa*, [w:] M. Heidegger, *Przyczyinki do filozofii*, Kraków 1996.
- Mizińska J., *Filozofia pocieszenia*, Kraków 2009.
- Mounier E., *Czym jest personalizm?*, Kraków 1960.
- Munhall P., *Unknowing: Toward Another Pattern of Knowing in Nursing*, „Nursing Outlook” 1993, 41(3).
- Nicholson R.A., *Sūfis: The Mystics of Islam*, [w:] *Understanding Mysticism*, red. R. Woods, London 1989.
- Noddings N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, London 2003.
- Nygren A., *Eros a agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971.
- Paley J., *Heidegger and the Ethics of Care*, „Nursing Philosophy” 2000, vol. 1, nr 1.
- Paley J., *Misinterpretive Phenomenology: Heidegger, Ontology and Nursing Research*, „Journal of Advanced Nursing” 1998, nr 27.
- Parandowski J., *Mitologia*, Warszawa 1979.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1962.
- Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1972.
- Pedlow K., Hammond T., *Jean Watson's Theory of Caring*, nursingtheoryfallblk209.wikispaces.com (dostęp: 3.02.20013).

- Pellegrino E., *The Caring Ethics: The Relation of Physician to Patient*, [w:] *Caring, Curing, Coping: Nurse, Doctor, Patient Relationships*, red. A.H. Bishop, J.R. Scudder, Birmingham 1985.
- Pellegrino E., Thomasma D.C., *The Christian Virtues in Medical Practice*, Washington 1996.
- Phillips J., *Troska*, Warszawa 2009.
- Piórczyński J., *Absolut, człowiek, świat*, Warszawa 1991.
- Platon, *Gorgiasz*, Warszawa 1991.
- Platon, *Państwo*, Kęty 2001.
- Platon, *Timajos*, Warszawa 1986.
- Plużañski T., *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1988.
- Podsiad A., *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, [w:] G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1984.
- Postman N., *Zabawić się na śmierć*, Warszawa 2002.
- Poznańska S., Płaszewska-Żywko L., *Wybrane modele pielęgniarstwa. Podstawa praktyki pielęgniarstwa*, Kraków 2001.
- Pucko Z., *Filozofia troski w zarysie ogólnym*, [w:] *Filozofia i teorie pielęgniarstwa*, red. J. Górajek-Jóźwik, Lublin 2007.
- Pucko Z., *O paradygmacie troski w filozofii pielęgniarstwa inspirowanym myślą Martina Heideggera*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 2006, t. 69, z. 3–4.
- Pyka M., *O uczuciach, wartościach i sympatii – David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999.
- Radwan-Pragłowski J., Frysztacki K., *Miłosierdzie i praktyka. Społeczne dzieje pomocy człowiekowi*, Katowice 2009.
- Ramsey P., *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977.
- Reale G., *According to Plato, the Evils of the Body Cannot Be Cured without also Curing the Evils of the Soul*, [w:] *Person, Society and Value: Towards a Personalist Concept of Health*, red. P. Taboada, K.F. Cuddeback, P. Donohue-White, London 2002.
- Robertson D.W., *Ethical Theory, Ethnography and Differences between Doctors and Nurses in Approaches to Patient Care*, „Journal of Medical Ethics” 1996, vol. 22, nr 5.
- Rogers C., *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*, London 1961.
- Romański H., *Zmierzch inteligencji*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9 stycznia 2005.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm, prawda*, Warszawa 1999.
- Rosenbaum J.R., *Trust Institutions and the Physician-Patient Relationship: Implication for Continuity of Care*, [w:] *Ethical Issue in Health Care on the Frontiers of the Twenty-First Century*, red. T. Engelhardt, Dordrecht 2000.
- Ross Boyer J., *A Comment on Fry's The Role of Caring in a Theory of Nursing Ethics*, [w:] *Feminist Perspective in Medical Ethics*, red. H.B. Holmes, L.M. Purdy, Bloomington, IN 1992.
- Rousseau J.J., *Emil*, Warszawa 1955, t. 1.
- Russ J., *Współczesna myśl etyczna*, Warszawa 2006.

- Schürmann R., *Meister Eckhart. Mystic and Philosopher*, London 1972.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1994, t. 1.
- Seneka, *Mysli*, Kraków 1987.
- Seneka, *O powinnościach*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, t. II.
- Shoemaker Ch., Smith H., *Theory of Human Caring: Jean Watson*, www.slideserve.com/.../theory-of-human-caring-jean-watson (dostęp: 6.02.2013).
- Siegel B.S., *Miłość, medycyna i cuda*, Bydgoszcz 1994.
- Siemianowski A., *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*, Bydgoszcz 1998.
- Sinko T., *Od filantropii do humanizmu i humanitaryzmu*, Warszawa 1960.
- Skarbek W.W., *Psychologizm w teorii etycznej D. Hume'a*, „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 10.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997.
- Skarga B., *Zło*, [w:] eadem, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005.
- Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1965.
- Słownik wyrazów bliskoznacznych*, red. L. Wiśniakowska, Warszawa 2008.
- Stróżewski W., *Aksjologiczna struktura człowieka*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 1998, t. XXVI, z. 4.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.
- Stróżewski W., *Piękno na wygnaniu*, „*Polityka*”, 26 kwietnia 2003, nr 17.
- Szewczyk K., *Dobro, zło i medycyna. Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa–Łódź 2001.
- Szymańska B., *Co to znaczy „być sobą”*, Kraków 1997.
- Święcicka K., *Husserl*, Warszawa 1993.
- Taylor E.W., *A Learning Model for Becoming Interculturally Competent*, „*International Journal of Intercultural Relations*” 1994, vol. 18, nr 3.
- Teilhard de Chardin P., *Fenomen ducha*, [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1966.
- Teilhard de Chardin P., *Mój wszechświat*, [w:] idem, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, t. II.
- Teilhard de Chardin P., *Środowisko boże*, [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1966.
- Tertulian, *O cierpliwości* 15, [w:] J. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Prawda bycia i wolności, czyli filozofia po Heideggerze*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Tischner J., *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985.
- Toeplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1980.
- Trape A., *Święty Augustyn: człowiek – duszpasterz – mistyk*, Warszawa 1987.
- Tronto C.J., *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, New York 1993.

- Tschudin V., *Ethics in Nursing: The Caring Relationship*, Edinburgh 1986.
- Tschudin V., *The Emotional Cost of Caring*, [w:] *Caring: The Compassion and Wisdom of Nursing*, red. G. Brykczyńska, London 1996.
- Vadakeoram P., *Heidegger's Vision of Human Existence in the Expression and the Appropriation of Being*, Rome 1995.
- Virilio P., *Prędkość i polityka*, Warszawa 2008.
- Warzeszak S., *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003.
- Watson J., *Human Caring and Suffering: A Subjective Model for Health Sciences*, [w:] *They Shall Not Hurt: Human Suffering and Human Caring*, red. R. Taylor, J. Watson, Boulder, CO 1989.
- Watson J., *Nursing: The Philosophy and Science of Caring*, Boston 1979.
- Watson J., *Preface*, [w:] *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives*, red. R.M. Neil, R.W. Watts, New York 1991.
- Weber R., *A Critique of Heidegger's Concept of Solitude*, „The New Scholasticism. A Quarterly of Philosophy” 1968, t. XLII, nr 4.
- Welch M., *The Context of Feminism and Nursing in 19th-Century Victorian England*, [w:] *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives*, red. R.M. Neil, R.W. Watts, New York 1991.
- Welie J.V.M., *In the Face of Suffering: The Philosophical-Anthropological Foundations of Clinical Ethics*, New York 1998.
- Widdershoven G.A.M., *Care, Cure, and Interpersonal Understanding*, „Journal of Advanced Nursing” 1999, nr 29.
- Wielki słownik poprawnej polszczyzny, red. A. Markowski, Warszawa 2005.
- Wilber K., *Śmiertelni nieśmiertelni*, Warszawa 2007.
- Wilkoszewska K., *Co to jest postmodernizm*, Kraków 1997.
- Willer K., *Psychologia integralna. Świadomość, duch, psychologia, terapia*, Warszawa 2002.
- Wimmer F.M., *Tezy, warunki i zagadnienia filozofii o orientacji interkulturowej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. XXVIII, z. 1.
- Witkowski L., *Przygodność, ironia, solidarność i...?*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem: wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Szczecin 2008.
- Witwicki W., *Wstęp od tłumacza*, [w:] *Platon, Państwo*, Kęty 2001.
- Woods S., Sandman L., *Continental Philosophy and Nursing Ethics*, [w:] *Ethics in Nursing Education, Research and Management*, red. W. Tad, New York 2003.
- www.scribd.com/doc/Alison-Jagger-Feminist-Ethics (dostęp: 2.09.2013).
- Yaros P.S., *The Feminist Movement and the Science and Profession of Nursing: Analogies and Paradoxes*, [w:] *Caring and Nursing: Explorations in Feminist Perspectives*, red. R.M. Neil, R.W. Watts, New York 1991.
- Żardecka-Nowak M., *Kryzys i jego współczesne przejawy*, [w:] *Kryzys kultury europejskiej?*, red. L. Żuk-Łapińska, Rzeszów 1999.
- Życiński J., *Estetyka wnętrza*, „Newsweek”, 3 marca 2002.

Redakcja
Mirosław Ruszkiewicz

Korekta
Dorota Janeczko

Skład i łamanie
Katarzyna Mróz-Jaskuła

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12 663-23-81, 12 663-23-82, fax 12 663-23-83